Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

riod
1935

Bd. Aug. 1905

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 25 Nov. 1903 - 6 Oct. 1904

Digitized by Google

935

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belſer, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundachtzigſter Jahrgang.

Tübingen, 1904.
Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Digitized by Google

P.. 1935

25 Nov. 1903 – 6 Oct. 1904

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis

des kompletten 86. Jahrgangs (1904) der Theolog. Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die Chriſtenverfolgung unter Nero nach Tacitus. Grundl . 1
Über die dem Petrus von Laodicea zugeſchriebenen Evangelienkommentare. Sickenberger 10
Cerinth — ein Gnoſtiker oder Judaiſt? Wurm 20
Zu den ſogenannten Novatian-Homilien. Bihlmeyer 38
Die Anfänge von missa-Meſſe. Funk 50
Zur kaſuiſtiſchen Behandlung des Faſtengebotes. A. Koch . . 60
Polykarp v. Smyrna über Erlöſung u. Rechtfertigung. Schweitzer 91
Das philoſophiſch-theologiſche Studium innerhalb der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation im 16. und 17. Jahrhundert. Sägmüller 161
Die pſeudo-ignatianiſchen Schriften. W. Koch 208
Die arabiſche Didaskalia und die Konſtitutionen der Apoſtel. Funk 233
Bemerkungen zu Dr. A. Schulz's Aufſatz über die Sion-Frage. Gatt 249
Hat die Einteilung der Kirchengeſchichte in äußere und innere auch jetzt noch ihre Berechtigung? Ziſterer 258
Die abendländiſche Kirche und die Bußſtationen. H. Koch . . 270
Das Buch Tobias und die Achikar-Sage. Vetter . . . 321. 512
Zur Geſchichte der Zenſurierung des P. Norbert. Kirſch . . . 364
Nachklänge zur areopagitiſchen Frage. H. Koch 378
Daniel Concina und die ſog. reinen Pönalgeſetze. A. Koch . . 400
Zum opus imperfectum in Matthaeum. Funk 424
Das achte Buch der apoſtoliſchen Konſtitutionen in der koptiſchen Überlieferung. Funk 429
Das Glaubensbekenntnis des apollinariſtiſchen Biſchofs Vitalis von Antiochien. Diekamp 497
Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria. Schweitzer 539
Eine Dispens päpſtlicher Legaten zur Verehelichung eines Siebenjährigen mit einer Dreijährigen im Jahre 1160. Sägmüller 556
Die Topographie des Buches Nehemias. Gatt 575
Das Alter des Kanons der römiſchen Meſſe. Funk 600

II. Rezenſionen.

Appeltern, Manuale liturgicum. A. Koch 145
Bardenhewer, Geſchichte d. altkirchlichen Literatur. Bihlmeyer 634
Bauer, Der Apoſtolus der Syrer. Funk 466
Baur, Dominikus Gundiſſalinus. Schanz 302
Beck, Kirchliche Studien und Quellen. Funk 465
Berens, Das Leben Jeſu IV. A. Koch 151
Bezold, Keilinſchriften und das Alte Teſtament. Vetter . . 443
Blennerhaſſet, Chateaubriand. Funk 125
Böckenhoff, Das apoſtoliſche Speiſegeſetz. Sägmüller . . 650
Bugge, Die Hauptparabeln Jeſu. Belſer 285

Digitized by Google

Seite

Cathrein, Glauben und Wiſſen. Schweitzer 644
Capitaine, Die Moral des Klemens von Alex. A. Koch . 133
Coppin, La vocation. A. Koch 483
Cymont, Die Myſterien des Mythra. Vetter 618
Deutinger-Specht, Beiträge zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbistums München und Freiſing. Funk . 631
Die Pſalmen. Sinngemäße Überſetzung. A. Koch 144
Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Funk 468
Döller, Bibel und Babel oder Babel und Bibel? Vetter . 110
Drews, Zur Entſtehungsgeſchichte des Kanons. Funk . . . 122
Ecker, Porta Sion. Vetter 280
Eucken, Geſammelte Aufſätze. Schanz 642
Fahrner, Geſchichte der Eheſcheidung. Sägmüller . . . 647
Fraknoi, P. Innocenz XI und Ungarns Befreiung. Funk . 148
Franz, Die Meſſe im deutſchen Mittelalter. Funk 123
Fidelis, Hoensbroech kontra Dasbach. A. Koch 306
Finck, Katalog der armeniſchen Handſchriften. Vetter . . . 624
Fiſcher, E., Die modernen Erſatzverſuche. Schanz 296
Fiſcher, J., Die chronologiſchen Fragen. Vetter 446
Frick, Cursus philosophicus. W. Koch 147
Fries, Die Geſetzesſchrift des K. Joſia. Vetter 453
Fürſt, Die literariſche Porträtmanier. Funk 293
Gillmann, Das Inſtitut der Chorbiſchöfe im Orient. Funk . 628
Girgenſohn, Die Religion. Schanz 479
Godts, Le Feminisme condamné. A. Koch 483
Grimm, Die Ethik Jeſu. A. Koch 482
Grimme, „Überwieſenes“. Vetter 443
Hagemann, Logik und Noetik. W. Koch 145
Hauck, Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche. Schanz . 637
Heim, Christus victor! Schanz 129
Heiner, Hoensbroech's neuer Beweis. A. Koch 306
Hetzenauer, Epitome exegeticae biblicae. Dentler 287
Hilprecht, Die Ausgrabungen im Beltempel zu Nippur. Vetter 110
Hobe-Gelting, Rechtsfähigkeit der Ordensperſonen. Sägmüller 310
Holtzmann, Die Peſchitta zum Buche der Weisheit. Rießler 624
Holzapfel, Die Anfänge der montes pietatis } Funk . . 150
— — St. Dominikus und der Roſenkranz . }
Horn, Evangelium Joh. Kap. 21. Belſer 458
Hummelauer, Commentarius in librum Josue. Vetter . 448
Hurter, Nomenclator literarius. Funk 633
Janssens, Tractatus de Deo-homine. Schanz 126
Jeremias, Im Kampfe um Bibel und Babel } Vetter 110
— — Hölle und Paradies bei den Babyloniern . }
Julius, Die griechiſchen Danielzuſätze. Vetter 446
Jungnitz, Viſitationsberichte der Diözeſe Breslau. Funk . . 121
Karo-Lietzmann, Catenarum graec. catalogus. Funk . 149
Keil, Zur Bibel- und Babelfrage. Vetter 110
Kley, Die Pentateuchfrage. Vetter. 620
Kneller, Das Chriſtentum und die Vertreter ꝛc. Schanz . . 641
Köhler, Dokumente zum Ablaßſtreit von 1517. Funk . . . 122
Kothe, Kirchliche Zuſtände Straßburgs. Funk 463

Digitized by Google

Seite

Kugler, Babylon und Chriſtentum. Vetter 443
Laemmer, De Caesaris Baronii lit. commercio diatriba. Funk 459
Lagrange, La méthode historique. Rießler 626
Laurentius, Institutiones iuris eccles. Sägmüller . . 485
Likowski, Union de l'église grecque-ruthène. Funk . . . 460
Loiſy, Evangelium und Kirche. Schanz 472
Margreth, Das Gebetsleben Jeſu Chriſti. Belſer 282
Max, Prinz von Sachſen, Der hl. Martyrer Apollonius. Funk 291
Meyer, Vorgeſchichte der Reformation. Funk 464
Miketta, Der Pharao des Auszuges. Vetter 446
Nikel, Geneſis und Keilſchriftforſchung. Vetter 451
Noort, Tractatus de vera religione. Schanz 472
Ottli, Das Geſetz Hammurabis und Moſes. Vetter . . . 110
Perger, Homiletiſche Predigten. A. Koch 151
Piat, Sokrates. Schanz 130
Pilatus, Quos ego! Fehdebriefe. Schanz 297
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Schweitzer 303
Rauſchen, Grundriß der Patrologie. Bihlmeyer 634
Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel. A. Koch 306
Riedel, Altteſtamentliche Unterſuchungen. Vetter 113
Rottmanner, Predigten und Anſprachen. II. H. Koch . . . 140
— — Orate, Gebet- und Andachtsbuch. A. Koch 144
Schäfer, Pfarrkirche u. Stift im Mittelalter . Sägmüller 645
Scheel, Auguſtins Enchiridion. Funk 461
Schell, Chriſtus. Funk 125
Schermann, Die griechiſchen Quellen des hl. Ambroſius. Schanz 128
— — Eine Zwölfapoſtelmoral . . . . } Funk . 628
— — Die pſ.-ambroſian. Schrift de sacramentis . }
Schlecht, Andrea Zamometic. Funk 462
Schmid, Der Unſterblichkeits- und Auferſtehungsglaube in der Bibel. Dentler 115
Schmitt, Vernunft und Wille. Schanz 639
Schnürer, Die urſprüngliche Templerregel. Funk 294
Sdralek, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen. Funk 119
Seeberg, Der Katechismus der Urchriſtenheit. Funk . . . 470
Seitz, Die Heilsnotwendigkeit. Schanz 477
Seltmann, Die Wiedervereinigung. Funk 469
Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas v. H. H. Koch . 118
Silbernagl, Lehrbuch des kath. Kirchenrechtes. Sägmüller . 136
Sommerlad, Das Wirtſchaftsprogramm der Kirche. } A. Koch 311
— — Wirtſchaftsgeſchichtl. Unterſuchnngen . . . }
Sporer-Bierbaum, Theologia moralis. A. Koch 151
Staerk, Le Père Jean de Cronstadt. Sorg 132
Strack, Die Sprüche Jeſu's, des Sohnes Sirachs. Vetter . 114
Walter, Der kath. Prieſter. A. Koch 144
Weber, Albrecht Dürer. Funk 295
Weinsberger, Catalogus catalogorum. Funk 149
Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Sägmüller 138
Willmann, Didaktik als Bildungslehre. Sägmüller . . . 488
Wilmers-Lehmkuhl, Lehrbuch der Religion. Koch . . . 481
Wimmer, Maiblüten auf den Altar der Gottesmutter. A. Koch 143

Digitized by Google

Seite
Zahn, Forſchungen zur Geſchichte des neuteſt. Kanons. Funk 290
— — Das Evangelium des Matthäus. Belſer 454
Zapletal, Altteſtamentliches. Vetter 622
Zimmern, Keilinſchriften und Bibel. Vetter 443
Zimmern-Winckler, Die Keilinſchriften u. das A. Teſt. Vetter 276

III. Analekten.

Das Gleichnis im Alten Teſt. (153). Die Homilien des Pſ.-Origenes (154). Platos Behandlung der Frauenfrage (155). Erklärung der Didache c. 9—10 (156). Lehre des Albertus Magnus über das Gewiſſen (158). Origenes und die Pſeudoklementinen (160). Herder's Konverſationslexikon (314). Hadrians Brief an Minucius Fundanus (315). Zum Ungariſchen Fluchformular (315). Toleranzantrag des Zentrums (316). Beförderung der Frömmigkeit (317). Kath. Kirche und theol. Fakultät (317). Apoſtoliſche Kirchenordnung (318). Kardinalspolitik im 13. Jahrh. (319). Diözeſanviſitation (320). Amerikaniſche Wohlthätigkeits-Anſtalten (320). Gottesfreundfrage (491). Mausbach's „Apologetiſche Tagesfragen", J. Müller's „Apologetiſche Vorträge" (492). Altkathol. Angriffe gegen das römiſch-kath. Bußinſtitut (493). Dekret Innocenz XI über den Probabilismus (494). „Der Zweck heiligt die Mittel" (495). Die Volksſchule vor und nach Luther (495). Staats- und kirchenrechtl. Stellung der Katholiken im Fürſtentum Lippe (496). Homilie (654). Fr. Nietzſche und die Religion (654). Septuagintaſtudien (655). Eigenkirche (656).

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belſer, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundachtzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen 1904.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Digitized by Google

A. Laumann'sche Buchhandlung, Dülmen i. W.

Verleger des heiligen Apoſtoliſchen Stuhles.

Neue Erſcheinungen!

Die geheimnisvolle Roſe.

Sechs Oktaven für das Roſenkranz-Feſt nebſt einer Serie für alle Tage des Roſenkranz-Monates, im Laufe der Jahre vorgetragen zu Wien, Darmſtadt und Cöln. Von **Fr. Heinrich Joſ. Pflugbeil**, Ord. Praed. 8° 320 S. Preis geb. Mk. 3.50.

Kathol. Haus- und Kirchenbuch.

Zur Belehrung und Erbauung für die Familie. Von **Dr. A. Tappehorn**, Ehrendomherr. Klein 8°. XVI und 626 S. Preis geb. M. 2.—

Himmelsſchlüſſel.

Ein Gebet- und Erbauungsbuch für katholiſche Chriſten aus den Schriften von **P. Martin von Cochem.** 24°. 320 S. in grober Schrift. Preis geb. M. 0.75.

Kinder-Exempelbuch.

Prakt. Belehrungen und Erwägungen in der Hand der Eltern, Erzieher und Kinder, nebſt einem Anhang: Kindergebete in Reimen zu allen Gelegenheiten. Von **N. Lambrecht.** 32°. 128 Seiten. Preis geb. Mk 0.40.

Katechetiſche Predigten,

ſinngemäß verteilt auf alle Sonntage und Feſte des Kirchenjahres. Von **H. Kolberg**, Pfarrer. **III. Jahrgang.** 8°. 576 Seiten. Preis broſch. M. 4.–, geb. M. 5.—.

In der Einſamkeit.

Tagesordnung, Gebete und Lieder zum Gebrauche bei vier- bis fünftägigen **Exerzitien**, v. einer Schweſter v. hl. Karl Borromäus. 16°. 240 S. Preis geb. Mk. 0.75.

Der Verehrer Mariä.

Gebete und Andachtsübungen zur Verehrung und Anrufung der allerſeligſten Gottesmutter Maria. 24°. 224 S. Preis geb. Mk. 0.75 und höher.

Kommunionbüchlein

für alle gottliebenden Seelen. Von **J. Eming**, Pfr. Großdruck-Ausgabe 16°. 472 Seiten. Preis geb. Mk. 1.–.

Jeſus, dir leb' ich!

Ein Lehr- u. Gebetbuch für chriſtliche Jünglinge. Von **Dr. Joſ. Ant. Keller**, Pfarrer. 16°. 568 Seiten. Preis geb. Mk. 1.50.

Himmliſcher Liliengarten.

Katholiſches Gebet- u. Andachtsbuch für chriſtliche Jungfrauen. 8. Auflage bearb. von **Th. Beining**, Pfr. 16°. 551 S. Preis geb. Mk. 1.00 und höher.

Officium Beatae Mariae Virginis

das iſt Kleine Tagzeiten zu Ehren der allerſel. Jungfrau nach dem Ritus des Prediger-Ordens lateiniſch und deutſch, für die Mitglieder des dritten Ordens von der Buße des heiligen Dominikus. Von **P. Fr. Alb. M. Trapp, Ord. Praed.** 6. verbeſſerte Auflage. 16°. Preis geb. Mk. 1.–.

* Katholiſche Krankenpflege.

Ein Lehr-, Troſt- und Andachtsbuch zunächſt für Ordensperſonen, welche ſich dem Krankendienſte widmen. Von **P. Joſ. Alois Krebs**, aus dem Redemptoriſten-Orden. 3. Auflage. 8°. 512 Seiten. Preis geb. in Leinwand M. 2.

Der apoſtoliſche Seelſorger

oder: Der Seelſorger, wie er ſein und wirken ſoll. Von **Dr. W. Cramer**, Weihbiſchof. 3. Auflage, bearbeitet von **Dr. A. Tappehorn**, Ehrendomherr. 8°. 387 Seiten. Preis geb. M. 5.—.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Chriſtenverfolgung unter Nero nach Tacitus.

Von P. **Beda Grundl** in Augsburg.

Die älteſten Martyrerakten beſitzen wir bekanntlich in der Schilderung der Neronianiſchen Verfolgung vom Jahre 64 in des Tacitus Annalen Buch 15 Kap. 44. Leider bietet dieſer Bericht der Erklärung manche Schwierigkeiten; Allard (Le Christianisme et l'empire Romain p. 14) nennt ihn récit trop souvent obscur. Wiederholte Beſchäftigung mit demſelben gelegentlich der Schullektüre veranlaßten folgende Erwägungen, die nicht als abſchließende Erörterung der Stelle, ſondern nur als diskutierbar angeſehen werden möchten.

Das erſte Stadium des gegen die Chriſten eingeleiteten Verfahrens iſt bei Tacitus durch die Worte geſchildert: igitur primum correpti, qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. K. L. Roth überſetzt hier: Demnach wurden zuerſt diejenigen gefaßt, welche Geſtändniſſe ablegten, und nach deren Angabe eine außerordentliche Zahl Menſchen, die nicht eben wegen der ihnen angeſchuldigten

Brandlegung, wohl aber als Gegenſtände des Haſſes für die ganze Welt ſchuldig erkannt wurden. Es ſcheint nicht, daß ſich dieſe Überſetzung rechtfertigen läßt. Sie iſt zunächſt ungenau: das Verhältnis der Satzteile zu einander iſt vollſtändig verwiſcht. Zu convicti sunt iſt nicht bloß die multitudo ingens, ſondern ſind auch die primum correpti Subjekt. Wenn ferner qui fatebantur gegeben iſt mit der Wendung: „die Geſtändniſſe ablegten", ſo wäre damit zunächſt angedeutet: „Geſtändniſſe bezüglich der Brandſtiftung"; dies kann aber nicht ſein; die Angeklagten wurden ja eben überführt haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis. Die „Geſtändniſſe" beziehen ſich alſo auf die Zugehörigkeit zum Chriſtentum, wie u. a. Schanz, Geſch. d. röm. Litt. III. Teil[1] S. 297 und Allard l c. im Anſchluß an Ramſay annehmen: d'abord quelques individus furent arrêtés et s'avouèrent chrétiens. Aber man hat ſich die Sache doch auch kaum ſo zu denken, daß erſt aufs Geratewohl die Verhaftung, dann das Selbſtgeſtändnis erfolgte. Das verbietet das Satzgefüge, worin qui fatebantur Subjekt iſt; überdies iſt das Imperfekt fatebantur nicht gleich s'avouèrent, es bezeichnet eine Dauer und beſagt ſoviel als: die des Chriſtentums geſtändig waren, die ſich zum Chriſtentum bekannten; der Ausdruck erhält die Färbung der bekannten Wendungen: artem profiteri, *ἐπαγγέλλεσθαι τέχνην*. Ähnlich hat auch Plinius ep. ad Trai. 96 (97) confitentes. Notoriſche Bekenner des Chriſtentums wurden zuerſt eingezogen. Wie bei ihnen ſo bildete auch bei der außerordentlich großen Menge der auf ihre Angabe hin verhafteten Leute die Zugehörigkeit zum Chriſtentum den tatſächlichen Anlaß zur Eröffnung des Verfahrens. Von vornherein verzichtete man auf ein eigenes Eingeſtändnis oder einen eigenen Schuldbeweis hinſichtlich der Brandlegung. Das liegt im Ausdruck des Tacitus: Nero s u b d i d i t reos, das

beſagt der Bericht über das Ergebnis des eingeleiteten Verfahrens: bei der Beweisführung legte die Anklage nicht ſo ſehr Gewicht auf das crimen incendii als vielmehr auf das odium humani generis, m. a. W.: das Verfahren gegen die Chriſten beruhte auf der Anklage auf Brandſtiftung. Ein direkter Tatbeweis dafür konnte nicht erbracht werden. Man begnügte ſich mit dem moraliſchen Beweis: die Chriſten ſind, darüber iſt alles einig, eines ſolchen Verbrechens fähig. So erfolgte juridiſch-formell ihre Verurteilung wegen Brandſtiftung, tatſächlich aber wegen ihres Chriſtentums, wegen ihrer Weltanſchauung, die nach der von Nero ausgegebenen Parole auf das odium humani generis hinauslief. Damit war denn auch folgerichtig das Menſchengeſchlecht zur Notwehr gegen die Chriſten aufgefordert. Ob dieſe Folgerung unter Nero ſchon geltend gemacht wurde, berührt uns vorläufig nicht; anzuerkennen iſt, daß die Möglichkeit dazu nunmehr gegeben war.

Wie die Sachlage war, konnte der Ausgang des Prozeſſes nicht zweifelhaft erſcheinen: es wurde über die Eingezogenen die Todesſtrafe und zwar mit eigentümlicher Verſchärfung verhängt: pereuntibus addita ludibria. Wie ſich der Vollzug geſtaltete, ſollen die folgenden Worte des Geſchichtſchreibers berichten, die leider nicht intakt überliefert ſind. Der Codex mediceus II lieſt: ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent aut crucibus adfixi aut flammandi atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. Eine zweite Quelle der Überlieferung, Sulpicius Severus Chron. II, 29 giebt die Stelle frei wieder: ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent; multi crucibus adfixi aut flamma usti, plerique in id reservati, ut cum defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. Bei Sulpicius iſt nach interirent offenbar die Konſtruktion aufgegeben; mit multi beginnt ein neuer Satz, der dem Sinne nach drei Glieder

enthält: Kreuzigung, Verbrennung, Verwendung vieler Chriſten als lebendige Fakeln; in einer auch bei Tacitus unauffälligen Weiſe iſt die Kopula sunt ausgelaſſen. Aber ſicher ſind Kreuzigung und Verbrennung als gewöhnliche Hinrichtungsarten zu betrachten, mit denen kein ludibrium verbunden iſt. Dies iſt nur der Fall bei den lebendigen Fakeln; nur hier iſt der Hauptgedanke des Tacitus wieder erkennbar: addita pereuntibus ludibria. Überdies verrät ſich das in id reservati ut . . . urerentur als Umſchreibung für das flammandi der Handſchrift, ebenſo iſt aus dem atque derſelben plerique geworden, um aus dem Anakoluth herauszukommen. Im Vergleich zum Texte des Sulpicius erweiſt ſich der handſchriftliche demnach als der urſprüngliche. Daß auch dieſer ein Verderbnis enthält, iſt unverkennbar; auch die Stelle desſelben iſt genau anzugeben; es ſind die Worte: aut crucibus adfixi aut flammandi atque. Eben weil Sulpicius den uns überlieferten Text vor Augen hatte, darf man nicht verſuchen, durch die Kontamination beider Leſearten den urſprünglichen Wortlaut wieder herzuſtellen, wie Halm getan: multi crucibus adfixi aut flamma usti, aliique; hier erweiſt ſich überdies multi . . . usti als ein auch bei Tacitus ungewöhnlich hartes anakoluthiſches Einſchiebſel zwiſchen die beiden Konjunktive des Konſekutivſatzes interirent und urerentur, abgeſehen von dem bereits oben angedeuteten Umſtande, daß Kreuzigung und Verbrennung an ſich keine mit ludibrium verbundenen Hinrichtungsweiſen ſind. Mit Recht hat Nipperdey, der ſtatt flamma usti gleich flammati lieſt und das aut der Hſ. beläßt, den ſo gewonnenen Gedanken in Klammern geſetzt als Einſchiebſel von jemand, der dieſe häufigſten Strafen der Chriſten hier vermißte, und die Worte als ganz unpaſſend und die Rede in ungeeigneter Weiſe unterbrechend bezeichnet. K. L. Roths Erklärung, der aut crucibus adfixi aut flammandi parallel zu laniatu

canum ſetzt und interirent als gemeinſchaftliches Prädikat nimmt, hilft zwar einigermaßen über die grammatiſche, nicht aber über die ſtiliſtiſche und ſachliche Schwierigkeit hinweg. Was er zur Beſeitigung der letzteren beibringt, iſt unerweisbar, und liegt nicht in den Worten der Überlieferung: „Da die größte Maſſe flüſſiger (?) Brennſtoffe auf dem Kopfe und um den Kopf angehäuft werden mußte (?), ſo iſt anzunehmen, daß der Tod ſchon vor dem Anzünden der Stoffe durch Erſtickung erfolgt ſei (??), ut flammandi interirent" (K. L. Roth, Rechtfertigungen z. d. St.).

Befaſſen wir uns zunächſt mit dem erſten Gliede der fehlerhaft überlieferten Stelle: aut crucibus adfixi. Iſoliert, als ſelbſtändiges Glied kann es nicht urſprünglich geſtellt ſein, denn die Kreuzigung entbehrt des ludibrium. Wir hätten noch drei Möglichkeiten zu prüfen: 1) aut crucibus adfixi verbunden mit dem vorausgehenden laniatu canum interirent; 2) dasſelbe verbunden mit dem folgenden: . . . urerentur; 3) Ausfall der die Strafverſchärfung bei der Kreuzigung benennenden Worte. Im erſten Fall hätten wir zwei Gruppen derer zu unterſcheiden, die zu den Beſtien verurteilt wurden: die einen waren in Tierfelle gehüllt, aber in ihren Bewegungen frei, ſozuſagen Jagdobjekte, menſchliches Wild, für die Hunde; die andern waren gekreuzigt und wehrlos der Zerfleiſchung durch die Hunde preisgegeben. Denkbar iſt dies; es kam wiederholt vor, daß gekreuzigte Sklaven bei der Niedrigkeit der Kreuzpfähle von wilden Tieren zerriſſen wurden. Aber eben deshalb war es kein ludibrium, unter den gegebenen Verhältniſſen wäre es vielmehr ſogar eine Abkürzung der Todesqual geweſen. Hiezu kommt, daß ſprachlich die Trennung der Partizipien f. t. contecti und cr. adfixi durch das gemeinſame Prädikat l. c. interirent ſelbſt bei Tacitus hart iſt. — Zweitens ſcheint die Andeutung einer Verſchärfung der Kreuzigung da-

durch möglich zu werden, daß crucibus adfixi mit flammandi und dem folgenden verbunden wird. Hier müßte dann zunächſt das aut in crucibus adfixi in et oder atque geändert werden; das atque der Hſ. müßte jedenfalls fallen; höchſtens könnte es aus Sulpicius durch plerique oder mit Halm durch alii erſetzt werden. Schon dieſe Änderungen zeigen, wie mißlich dieſe Verbindung bei dem Stande der Überlieferung iſt. Sachlich aber wäre damit wieder nichts gewonnen. Die Kreuzigung der zur Verbrennung Verurteilten wäre im Grunde genommen nichts anderes als eine Befeſtigung derſelben an einem Pfahl ſei es mit Ketten oder Nägeln, wie ſie auch ſonſt vorkam — beiſpielsweiſe beim Martyrium des hl. Polykarp, und in dieſem Falle, wo die Unglücklichen als lebende Fackeln dienten, iſt das eigentlich ganz ſelbſtverſtändlich. Eine dritte Möglichkeit beſteht: bei crucibus adfixi iſt die Angabe der Strafverſchärfung ausgefallen. Aber welcher Art konnte dieſe ſein? Soll man hier an die Todesweiſe denken, die der Apoſtelfürſt nach der Überlieferung erlitt? Indes ſelbſt die Überlieferung führt ſie auf die Bitte des Apoſtels, nicht auf die Grauſamkeit des Imperators zurück. So erfinderiſch die Legende iſt, über die Kreuzigung hinaus iſt es ihr nicht gelungen eine ſchimpflichere Marter zu erdenken. Für die dritte Möglichkeit iſt alſo die innere Wahrſcheinlichkeit ſehr gering. Noch ein weiterer Umſtand kommt hinzu: das ludibrium lag hauptſächlich darin, daß die Hinrichtungsart ein spectaculum war, daß ſie im Zirkus vor ſich ging: hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat; das war bei dieſer Hetzjagd auf Menſchen der Fall; die lebenden Fackeln dienten zur Beleuchtung beim Wagenrennen — die Kreuzigung aber bot mit ihrem Zubehör bei ihrer Häufigkeit nichts in der Weiſe außerordentliches, daß ſie ſich zum spectaculum, zum circense ludicrum geeignet hätte. Der Ausfall der Strafver-

ſchärfung bei crucibus adfixi iſt ſomit kaum anzunehmen. Für aut crucibus adfixi bleibt alſo nur die Atheteſe übrig.

Wie ſteht es nun mit dem aut flammandi der Handſchrift? Dieſe Worte beſagen an ſich nichts weiteres als „die zum Feuertod beſtimmten“; ſie könnten ganz wohl als eigenes Subjekt der zweiten Gruppe ſtehen, da Tacitus bei Einführung von Gruppen ſehr gern im erſten Gliede das Subjekt ausläßt; das Prädikat enthielte dann die Strafverſchärfung. Die Verbrennung in gewöhnlicher Weiſe brauchte nur nachts vorgenommen zu werden, um von ſelbſt auch zur Beleuchtung zu dienen; es iſt alſo wahrſcheinlich und durch das handſchriftliche atque geradezu unbedingt geboten, daß ein Verbum im Konjunktiv zwiſchen flammandi und atque ſtand, das durch das Einſchiebſel aut crucibus adfixi verdrängt wurde. Der Ausfall iſt, wenigſtens dem Sinne nach, unſchwer zu ergänzen, und es müßte auch wirklich ſonderbar zugegangen ſein, wenn Tacitus die noch lange im Gedächtnis fortlebende tunica molesta (Juv. 1, 155, Mart. X, 245) fortgelaſſen hätte. Die Lücke wäre dem Gedanken nach ungefähr im Anſchluß an Seneka (ep. 14, 4) auszufüllen: aut flammandi tunicam alimentis ignium et inlitam et textam induerent atque, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. Bei ſachlicher Symmetrie: Todesſtrafe und ludibrium — wäre im Ausdruck gemäß der Eigenart des Tacitus die Symmetrie durchbrochen. Die vorgeſchlagene Änderung hat dann auch noch das für ſich, daß ſie dem handſchriftlichen Texte am wenigſten Gewalt antut. Endlich finden ſich auch in den Quellen des römiſchen Strafrechtes die zwei im Texte nunmehr zum Ausdruck kommenden Todesarten mit Ausſchluß der Kreuzigung als gleichwertig erwähnt: Paulus, sent. V. 29 § 1 (bei Nipperdey zu Ann. I, 50) ſagt von den maiestatis rei: antea in perpetuum aqua et igni interdicebatur; nunc vero humilio-

res **bestiis obiciuntur vel vivi exuruntur**, honestiores capite puniuntur.

Zum Schluſſe noch eine Bemerkung zur Frage, ob ſich die Verfolgung unter Nero auch auf die Provinzen erſtreckt habe. Tacitus erwähnt davon nichts; doch iſt aus ſeinem Schweigen nichts zu folgern, denn die Vorgänge in den Provinzen erwähnt er nur, inſofern ſie auf die Hauptſtadt eine Rückwirkung äußerten oder zu bedeutenderen Verwicklungen Anlaß gaben. Aber die Möglichkeit, daß auch in den Provinzen die Chriſten der Verfolgung ausgeſetzt waren, zu der Nero in Rom die Loſung ausgegeben hatte, iſt nicht von der Hand zu weiſen. Das Vorurteil der Bevölkerung gegen die Bekenner Jeſu war überall das gleiche; es bedurfte nur eines lokalen Unglücksfalles, um den Chriſten die Schuld daran beizumeſſen und ein dem Neroniſchen ähnliches Verfahren in die Bahn zu leiten. Bedenkt man übrigens, daß die Solidarität der Chriſtengemeinden unter ſich, ähnlich wie die der Judengemeinden, aus denen ſich ja vielfach die erſteren bildeten, auch den Heiden wohl bekannt war, dann iſt die Ausdehnung der Verfolgung auf die Chriſten außerhalb Roms als Mitſchuldige am Brande der Hauptſtadt erſt recht nicht abzuweiſen. Sueton Nero 16 äußert ſich zudem ganz allgemein: afflictis suppliciis Christiani. Der Haß der Bevölkerung gegen ſie wurde überdies geſteigert durch die ſchamloſe Ausplünderung der Provinzen, wovon Tacitus im folgenden Kapitel berichtet. Ganz beſonders waren Aſien und Achaia durch kaiſerliche Emiſſäre heimgeſucht, deren Beurteilung bei dem Geſchichtſchreiber ſehr ungünſtig lautet. Der eine, Akratus, libertus cuicumque flagitio promptus, erregte in Pergamum einen Aufſtand (Ann. 16, 23). Die Anſpielungen des erſten Petrusbriefes, vor allem 4, 12 (*πύρωσις*) 15 f., dann 17, wornach die Zeit da iſt, daß das Gericht anfängt beim Hauſe Gottes (vgl. 4, 7), ſcheinen nicht bloß auf

Plackereien gewöhnlicher Art zu gehen, ſondern auf eine wirklich ſeitens der Behörde organiſierte, Blut und Leben bedrohende Verfolgung. Ganz beſonders bedeutungsvoll wird im Hinblick auf die Stimmung der Kleinaſiaten gegenüber den Sendlingen des Imperators die Mahnung 2, 13. — Die Warnung vor *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος* 5, 8 — wobei man recht wohl an die Verleumder im engern Sinn, die falſchen Ankläger — calumniatores — denken darf — der mit dem Löwen verglichen wird, wie die römiſche Gerichtsbehörde II. Tim. 4, 17, erhält ein viel wirkungsvolleres Relief, wenn man an die Lage der Chriſten in der Hauptſtadt in den Tagen der Neronianiſchen Verfolgung denkt, als wenn man ſie in die Zeit vorausdatiert, da „die römiſche Kirche bereits unter dem Druck des allgemeinen Haſſes litt“ (Belſer, Einleitung in das N. T. 699). Ein Moment, das wohl entſcheidend ſcheint, iſt hiebei noch ins Auge zu faſſen: I. Petri 2, 14 iſt die Rede vom Gehorſam gegenüber den *ἡγεμόσιν, ὡς δι᾽ αὐτοῦ* (scil. *βασιλέως*) *πεμπομένοις*. Das trifft von den zu Eingang des Briefes genannten Gebieten nur für Galatien und für Kappadocien zu; jenes ſtand unter einem legatus pro praetore, dieſes unter einem procurator. Die übrigen Gebiete, welche dieſe beiden kaiſerlichen Provinzen an Ausdehnung und Wichtigkeit übertrafen, waren ſenatoriſche Provinzen; Aſien im engern Sinn, dann Bithynien und Pontus verwalteten Prokonſuln. Der Ausdruck „ſeid untertan den vom Kaiſer geſchickten Obrigkeiten“ weiſt demnach auf außerordentliche Verhältniſſe hin, denn er würde bei der regelmäßigen Ordnung der Dinge nur für einen ſehr kleinen Teil der Adreſſaten paſſen; es müßte dann ſtatt ſeiner eine allgemeinere Wendung ſtehen. Aus der Zeit des Nero nun käme hiefür in Frage Gn. Domitius Corbulo, der in Galatien und Kappadocien Truppen i. J. 57 aushob (Tac. ann. 13, 35) und gegen den

König Tiridates von Armenien zog, und i. J. 63 für den Kriegszug gegen Vologäſes ähnliche Machtbefugniſſe gegenüber den Tetrarchen, Königen, Befehlshabern der bundesgenöſſiſchen Truppen, Provinzverwaltern erhielt, wie 67 v. Chr. Pompeius für den Seeräuberkrieg durch die lex Gabinia (Tac. ann. 15, 25). Aber an militäriſche Obrigkeiten werden wir bei der Mahnung des Apoſtels doch kaum zu denken haben. So bleibt denn vor allem Akratus mit ſeinem Gefolge übrig, demgegenüber die Aufforderung zum Gehorſam angeſichts der Widerſetzlichkeiten, auf die er ſtieß, ja ganz beſonders am Platze war. Die Datierung des erſten Petrusbriefes um die Zeit der Sendung des Akratus 64/65 bleibt demnach immer noch wohl möglich.

2.

Über die dem Petrus von Laodicea zugeſchriebenen Evangelienkommentare.

Von Prof. Joſ. Sickenberger in München.

Während die älteſte Gruppe von Evangelienkommentaren, welche zu Matthäus und Johannes Exzerpte aus Chryſoſtomus, zu Lukas ſolche aus Cyrill von Alexandrien, daneben auch aus Titus von Boſtra und anderen umfaßt, ſchon ſeit geraumer Zeit in der Litteratur bekannt und ſowohl direkt, wie indirekt ediert iſt[1]), iſt man auf eine andere nicht minder

1) Vgl. J. Sickenberger, Über griechiſche Evangelienkommentare: Bibliſche Zeitſchrift I (1903) 182—193, wo auf die früheren Unterſuchungen hierüber verwieſen iſt.

zahlreich verbreitete Kommentargruppe erſt neuerdings mehr aufmerkſam geworden. Angelo Mai, dem vatikaniſche Handſchriften dieſer Kommentare zu Gebote ſtanden, hat die in ihnen ſich findenden Erklärungen über die Euchariſtie ediert [1]). Aber ſchon die alte Mauriner Origenesausgabe [2]) hatte Vaterunſererklärungen enthalten, deren Zugehörigkeit zu unſeren Kommentaren Mai feſtſtellen konnte. Als Verfaſſer bezeichnete er Petrus von Laodicea. Beide Editionen ſind nebſt 2 Katenenfragmenten zu Matth. 1, 3 und 19, 11 in der Migneſchen Väterſammlung [3]) abgedruckt worden. A. Ehrhard hat dann in K. Krumbachers Geſchichte der byzantiniſchen Litteratur [4]) wieder auf dieſe Kommentare — er ſpricht zwar nur von einem Evangelienkommentar — hingewieſen und einige Handſchriften genannt, welche allerdings zum Teil die Kommentare nicht rein, ſondern die auf ihnen aufgebauten Katenen enthalten. Eine Ausgabe des Matthäuskommentares hat G. Heinrici in Vorbereitung [5]), nach deren Erſcheinen ich ſelbſt eine ſolche des zugehörigen Lukaskommentares folgen laſſen möchte, umſomehr als ich bereits in meinen Studien zu Titus von Boſtra [6]) dieſen Evangelienkommentaren einige Unterſuchungen gewidmet und zahlreiche Handſchriften derſelben namhaft gemacht habe. Ohne meine Mitteilungen hierüber zu verwerten, hat neuerdings H. Freih. v. Soden in dem groß angelegten Werke: Die Schriften des Neuen Teſtaments in ihrer älteſten erreichbaren Textgeſtalt [7]), dieſe Kommentar-

1) Nova Patrum bibliotheca VI (Romae 1853), 2, 543—544.

2) 1 (Paris. 1733) 909—911.

3) Series graeca LXXXVI, 2, 3324—3336.

4) 2. Aufl., München 1897, 136 f.

5) Vgl. Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche III³ 760, 56.

6) J. Sickenberger, Titus von Boſtra. Studien zu deſſen Lukashomilien (Texte und Unterſuchungen N. F. VI 1. Leipzig 1901) 119—129.

7) I (Berlin 1902) 542—552 und 574—579. — Daß er meine

gruppe gleichfalls unterſucht und ſie im Unterſchied von den eingangs genannten Evangelienkommentaren (= A^a) und den von J. A. Cramer edierten Evangelienkatenen [1]) (= A^b) mit dem Sigel A^c bezeichnet. Es werden nämlich die A^c-Kommentare von den Handſchriften meiſt in der Form überliefert, daß der Kommentartext an den Rand des Evangelientextes zu ſtehen kommt, wobei dann häufig durch Zahlen oder Zeichen eine Beziehung zwiſchen den beiden Texten hergeſtellt iſt. So eingerichtete Handſchriften entſprachen am beſten dem damals, wie heute noch beſtehenden Bedürfniſſe, neben dem Schrifttexte gleich ſeine Erklärung zu beſitzen. Dieſe Verbindung iſt auch der Grund, warum ſich die neuteſtamentliche Textkritik mit dieſen Kommentaren beſchäftigt, und es muß als ein Verdienſt v. Sodens anerkannt werden, daß er ſo nachdrücklich die Aufmerkſamkeit der Forſchung auf dieſelben gelenkt hat. Daß bei ſeinen eigenen Aufſtellungen noch manches unklar blieb und auch einige Handſchriften an die falſche Stelle geraten ſind, mag hauptſächlich durch die Spärlichkeit der ihm zur Verfügung geſtellten Mitteilungen verſchuldet worden ſein.

Die A^c-Kommentare ſind ihrem Weſen nach Kompilationen. Sind ſie ja auch in einer Zeit entſtanden, in welcher der traditionelle Charakter der byzantiniſchen Exegeſe längſt zum Geſetz geworden war. Eine gute Schrifterklärung mußte einem der großen Kirchenväter entlehnt ſein. Über die genauen Quellen dieſer Kommentare laſſen ſich aber noch ſo lange keine eingehenden Angaben machen, als ſie noch unediert ſind. Für den Matthäuskommentar war natürlich Chryſoſtomus wieder

Unterſuchungen nicht näher kannte, beweiſt ſeine Bemerkung S. 581, ich hätte die verſchiedenen Ausgaben des Lukaskommentares nicht unterſchieden, während ich tatſächlich jeder mehrere Seiten (vgl. auch S. 56—59) gewidmet habe.

1) Catenae in evangelia s. Matthaei et s. Marci, Oxonii 1840 und Catenae in evangelia s. Lucae et Joannis, Oxonii 1841.

eine reichliche Fundgrube, desgleichen für den Johanneskommentar. Bezüglich des Lukaskommentares konnte ich nachweiſen, daß mindeſtens $^4/_5$ der uns noch erhaltenen Fragmente der Lukashomilien des Titus von Boſtra in demſelben Verwertung fanden [1]). Auch Cyrill von Alexandrien iſt häufig benutzt worden. Andere Quellen (Origenes, Athanaſius, Apollinaris, Gregor von Nyſſa, Iſidor von Peluſium, Victor von Antiochien, Severus) nennen noch zahlreiche Lemmata in einer alten guten Hs. dieſer Kommentargruppe, nämlich Vindob. theol. 117 saec. X [2]). Der zu dieſer Gruppe gehörige Markuskommentar ſcheint keine bedeutenden Unterſchiede gegenüber dem auch ſonſt überlieferten und meiſt dem Victor von Antiochien zugeſchriebenen Kommentare aufzuweiſen. Hingegen ſind die übrigen drei Evangelienkommentare von der älteren A^a und der A^b-Gruppe derart verſchieden, daß wohl eine von ihnen unabhängige Entſtehungsweiſe anzunehmen iſt.

Wie die A^a-Kommentare die Grundlage bildeten für die A^b-Kommentare (beſſer-Katenen), indem ſie einfach durch zahlreiche Katenenſcholien interpoliert wurden, wodurch die von Cramer herausgegebenen Katenen — wenigſtens zu Matthäus, Lukas und Johannes — entſtanden, ſo bildeten auch unſere A^c-Kommentare den Ausgangspunkt einer ziemlich verzweigten Weiterentwicklung.

---

1) Titus von Boſtra 129.

2) Siehe ebenda S. 123—125. — v. Soden nennt ſie nicht, weil ſie den Evangelientext nicht bietet. Wohl aber enthält ſie der kürzlich erſchienene Catenarum graecarum catalogus von Karo und Lietzmann (Nachrichten der K. Geſ. der Wiſſ. zu Göttingen. Philol.-hiſt. Klaſſe 1902 Heft 1, 3, 5) 575 f. Dort wird auch noch Photius als zweimal zitiert angegeben. Wenn dieſe Angabe richtig iſt und es ſich nicht um ſpätere Einſchiebſel handelt, ergibt ſich ein viel ſpäterer terminus post quem der Abfaſſungszeit, als bisher angenommen wurde (7. Jahrh.). Ein ſolcher iſt mir aber nicht ſehr wahrſcheinlich.

Zunächſt wurden ſie ſchon um eine bedeutende Anzahl weiterer Väterexzerpte bereichert. Derartige Rezenſionen konnte ich in den beiden Codd. Marc. 27 saec. XI (bei v. Soden A^{133}) und Vat. 758 saec. XV (bei v. Soden A^{202}, bezw. $C\iota^{20}$) feſtſtellen[1]). Als man in dieſen Interpolationen noch weiter ging, entſtanden Katenen, welche ſich auf den A^c-Kommentaren ganz in der gleichen Weiſe als Fundus aufbauten, wie der Typus A^b auf A^a [2]). Doch waren dieſe Zuſätze nicht mehr unabhängig von verwandten Katenen gemacht worden, und ich konnte deshalb enge Beziehungen zu den Katenen A^b und zu der Lukaskatene im Pal. 20 saec. XIII/XIV konſtatieren [3]).

Daneben bildeten die A^c-Kommentare ſowohl, wie die auf ihnen aufgebauten Katenen den Ausgangspunkt für zahlreiche individuelle Variationen, bei deren Beurteilung v. Soden nicht Unrecht haben wird, wenn er ſie wenigſtens z. T. auf Handexemplare von byzantiniſchen Gelehrten zurückführt. —

Der geeignetſte Ort für das handſchriftliche Studium dieſer Kommentare, an welchem ſo viel handſchriftliches Material vereinigt wäre, um in dieſes verworrene Gebiet noch mehr Licht bringen zu können, wäre wohl die Pariſer Nationalbibliothek. Nach Abſchluß meiner Studien über Titus von Boſtra konnte ich im Auguſt 1901 daſelbſt 6 alte und gute Hſſ. der A^c-Kommentare einſehen. Sie ſind, weil ſie alle

1) Vgl. bei Karo-Lietzmann S. 565, 575 und 587.

2) v. Soden müßte dieſe neue Katene konſequenter Weiſe A^d nennen.

3) Titus von Boſtra 69—76. — Was ich bezüglich der Katene des Pal. 20 mitgeteilt habe (S. 59—69) wird von v. Soden auf S. 592 — er nennt die Hſ. A^{400} — gleichfalls ignoriert. Hingegen behandelte Karo-Lietzmann a. a. O. S. 576 unter Anerkennung meiner Reſultate dieſen Typus als Klaſſe III der Lukaskatenen. Die auf den A^c-Kommentaren aufgebauten Katenen ſind bei den Matthäus-, Lukas- und Johanneskatenen immer als Klaſſe II (bei Matthäus mit 4 Unterabteilungen) notiert.

Digitized by Google

auch den Evangelientext bieten von v. Soden gleichfalls beſchrieben und ſeien deshalb nur mehr erwähnt:

1. Par. 177 saec. X (v. Soden A^{21}), wohl eine der älteſten und beſten Handſchriften dieſer Kommentare[1]).

2. Par. 178 saec. XI (v. Soden A^{18}). F. 7 iſt von ſpäterer Hand ergänzt. Der Matthäuskommentar bricht mit Matth. 27, 20 ab.

3. Par. 191 saec. XII (Omont. saec. XI, v. Soden A^{139}), eine im Matthäus- und Markuskommentare ſehr in Unordnung geratene Handſchrift.

4. Coisl. 20 saec. XI (Omont saec. X, v. Soden A^{20})[2]).

5. Coisl. 21 saec. XI (v. Soden A^{154}).

6. Coisl. 22 saec. XI (v. Soden A^{155}).

Die auf dieſen A^c-Kommentaren aufgebauten Katenen fand ich in folgenden zwei Pariſer Handſchriften:

1. Par. 193 saec. XVI. Er enthält f. 1 die Matthäuskatene und f. 143 das Proömium zum Markuskommentar. Lemmata fehlen aber[3]).

2. Coisl. 19 saec. XI (v. Soden A^{219}). Lemmata fehlen gleichfalls[4]); auch ſind die einzelnen Scholien vielfach nicht deutlich von einander geſchieden.

Abweichungen von dieſem normalen Katenentypus konnte ich in folgenden drei Handſchriften konſtatieren, die deshalb auch noch genauerer Unterſuchung und Vergleichung bedürfen.

1) Der Omontſche Katalog gibt als Inhalt an: Evangelia IV cum Victoris Antiocheni scholiis. Der Name des Victor findet ſich aber nicht einmal zum Markuskommentare.

2) Die Handſchrift enthält auch zwei Blätter in Unzialſchrift saec. IX, welche asketiſche Zuſammenſtellungen, Bibelſtellen über Gaſtfreundſchaft u. ſ. f. enthalten.

3) Über die weiteren Beſtandteile der Hſ. vgl. J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (Texte und Unterſuchungen N. F. VII 4. Leipzig 1902) 65.

4) Deshalb fehlt die Handſchrift im Katenenkatalog von Karo-Lietzmann.

1. Par. 230 saec. XI (v. Soden A^{137}) enthält alle vier Evangelienkatenen anonym, d. h. ohne Autorenlemmata. Die Abweichungen vom vorgenannten Typus ſind ſehr zahlreich, und Karo-Lietzmann [1]) ſind im Rechte, wenn ſie die Handſchrift unter einer beſonderen Unterabteilung (II b) einreihen. Verwandt damit iſt zweifellos

2. Coisl. 24 saec. XII (Omont saec. XI), welcher aber nur die Matthäuskatene mit vielen Lemmata und den Markuskommentar des Victor von Antiochien enthält. Immerhin ſcheint mir dieſe Hſ. dem normalen Typus noch näher zu ſtehen als die vorgenannte Handſchrift.

3. Par. suppl. gr. 1076 saec. XI/XII (v. Soden A^{142}) enthält alle vier Katenen und hat viele Lemmata. Von Karo-Lietzmann [2]) wird die Hſ. unter dem erſten Typus (IIa) eingereiht. Doch ſcheint ſie mir nach zahlreichen Vergleichungen im Ganzen eine reichere Rezenſion darzuſtellen. Anderſeits finden ſich auch wieder ſtarke Auslaſſungen, welche vielleicht in dem Beſtreben, zwiſchen dem als Randſcholien geſchriebenen Kommentar und dem in der Mitte ſtehenden Evangelientext gleichen Schritt zu halten, ihre Erklärung finden. —

Ein beſonderes Augenmerk habe ich auch bei Unterſuchung der Pariſer Handſchriften der Frage nach dem Verfaſſer dieſer der ganzen Entwicklung zu Grunde liegenden A^c-Kommentare zugewendet. Karo-Lietzmann ſowohl, wie ich haben Angelo Mai folgend ſie häufig als Kommentare des Petrus von Laodicea bezeichnet. Hiefür war allerdings mehr das Bedürfnis, ihnen einen Namen zu geben — ſei es auch einen pſeudonymen —, als die Überzeugung Petrus ſei wirklich der Verfaſſer maßgebend geweſen. Was ich zu Gunſten von deſſen Autorſchaft anführen konnte, war das Zeugnis des Cod. Bononiensis,

1) A. a. O. S. 123 f.
2) A. a. O. S. 563, 575 und 586.

bibl. comm. A I 3 saec. XIV, welcher bei der Matthäuskatene die dem Fundus, alſo dem A^c-Matthäuskommentar, angehörigen Stücke mit *Πέτρου Λαοδικείας* lemmatiſiert. Weiterhin nennt der Titel des Vat. 1090 saec. XVI den Namen des Petrus: *ἑρμηνεία Πέτρου Λαοδικείας εἰς τοὺς τέσσαρας ἁγίους εὐαγγελιστάς*, eine Verfaſſerangabe, die im Titel des Johanneskommentares wiederholt wird. In den Codd. Vaticani 758 saec. XV und 1445 saec. XI beruht die Nennung des Namens Petrus auf ſpäteren Einträgen, ebenſo in den von Ehrhard erwähnten Katenenhandſchriften Ambr. D 298 inf. (Lukaskatene) und D 282 inf. (Johanneskatene), beide aus dem Beginn des XVIII. Jahrhunderts.

Dieſer ſpäten und deßhalb auch ſehr ſchwachen Bezeugung ſteht die Tatſache gegenüber, daß alle älteren Handſchriften die Kommentare anonym enthalten oder ihnen höchſtens die Bezeichnung Scholien geben. Dieſes Reſultat haben die zahlreichen Pariſer Handſchriften vollauf beſtätigt. Hier findet ſich der Name des Petrus überhaupt nirgends. Die Katenenhandſchriften bezeichnen im Unterſchiede von der Bologneſerhandſchrift die Beſtandteile des Fundus entweder gar nicht, oder, wie auch römiſche Codices, als *ἀνεπίγραφα* oder ähnlich.

Anderſeits bleibt es wieder ſchwer zu erklären, wie der Name Petrus von Laodicea auf reiner ſpäteren Erfindung beruhen ſoll. Er kommt ſonſt in der Litteratur gar nicht vor. Daß er urſprünglich der Name des Beſitzers einer Handſchrift war, der dann ſpäter durch Mißverſtändnis zum Verfaſſernamen wurde, iſt durch den Sachverhalt in der Bologneſer Matthäuskatene faſt ausgeſchloſſen.

Große Hoffnung, das Rätſel noch löſen zu können, hatte ich auf die Notiz A. Ehrhards[1]) geſetzt, daß in Par. suppl.

1) A. a. O. S. 136 f.

gr. 407 saec. XVI f. 107—114 „Petri Laodiceni orationes 3“ ſtünden. Ehrhard hat ſeine Mitteilung aus dem Omontſchen Inventare entlehnt. Wenn ſie ſich bewahrheitete, ſo **war** wenigſtens ein dem Laodicener zugehöriges litterariſches **Werk** bekannt und ein feſter Ausgangspunkt für Vergleichungen gewonnen.

Leider hat ſich dieſe Erwartung aber nicht beſtätigt. Die Handſchrift wurde nach einer Notiz auf f. 14 wenigſtens **teilweiſe** im Jahre 1592 in Rom und nach Omonts Angaben von J. Sirmond kopiert und enthält 1) Lesarten aus dem Alten und Neuen Teſtament 2) größtenteils anonyme Abhandlungen. F. 107 ſteht *Πέτρου Λαοδικείας.* Dann folgt die eingangs erwähnte Vaterunſererklärung (inc. *Τότε πατὴρ* = Migne P. gr. LXXXVI, 2, 3329—3336). Dieſelbe ſchließt in der Handſchrift auf der folgenden Seite (f. 107^{v}) und zwar in der Mitte. Auf f. 108 beginnt auf der 4. Zeile — der darüberſtehende Raum iſt wahrſcheinlich für einen zu rubrizierenden Titel leer gelaſſen worden — eine anonyme Abhandlung, welche mit den Worten beginnt: *Ἡ συγγένεια ἢ φύσει ἐστὶν ἢ θέσει,* und juriſtiſche Erörterungen über die Verwandtſchaft enthält. Nach einem Zwiſchenraum von 11 Zeilen folgt auf f. 108$_{\text{v}}$ unter dem Titel *Διαιρέσεις τῶν ἐξ αἵματος* eine neue Abhandlung über die Grade der Blutsverwandtſchaft. Es beſteht nun wohl nicht der geringſte Zweifel darüber, daß die beiden letzten kanoniſtiſchen Abhandlungen mit der vorausgehenden Vaterunſererklärung gar nichts zu tun haben, ſondern nur vom Schreiber dieſer Sammelhandſchrift aneinandergereiht wurden, aber mit ſo deutlicher Scheidung, daß der Gedanke an eine Zuſammengehörigkeit, insbeſondere an eine Identifikation des Verfaſſers nie hätte aufkommen dürfen. Eine alte Inventariſationsnotiz in der Hſ. beſagt auch nur: „5°. Petri Laodiceni oratio, quae sic incipit ....“,

dann „6°. altera "Η (sic) *συγγένεια ἢ φύσει*". Später tritt in den Hſ. ſelbſt der Fall ein, daß drei Stücke eines und desſelben Autors mitgeteilt werden. Sie gehören dem Patriarchen Siſinnius an. Dort iſt das zweite Stück deutlich als vom gleichen Verfaſſer herrührend bezeichnet durch die Überſchrift (f. 118v): *Ἔκθεσις κανονικὴ τοῦ αὐτοῦ Σισιννίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ μητροπολιτῶν*.

Die Petrusfrage iſt ſonach durch den Pariſinus um keinen Schritt gefördert. Wir haben nicht „orationes 3" vor uns, ſondern nur eine, und dieſe iſt gar keine Rede oder Homilie, ſondern ein kleiner Ausſchnitt aus den Kommentaren, nach deren Verfaſſer wir eben ſuchen. Wahrſcheinlich ſteht dieſer Ausſchnitt ſogar mit der Publizierung desſelben in der alten Origenesausgabe in Zuſammenhang.

Wir ſtehen ſomit nach, wie vor der Alternative entweder die Zuweiſung der Kommentare an Petrus von Laodicea für eine Erfindung zu halten oder der ſehr ſchwachen ſpäten Bezeugung ſeiner Autorſchaft Glauben zu ſchenken. Mir ſcheint die erſtere Annahme vorzuziehen zu ſein. Vielleicht laſſen ſich beſtimmtere Anhaltspunkte gewinnen, wenn die Kommentare publiziert ſein werden.

3.

Cerinth — ein Gnoſtiker oder Judaiſt?

Von Dr. Alois Wurm in München.

Die neueſtens intenſiv gewordene Forſchung auf dem Gebiete der altchriſtlichen Literatur mußte auf das traditionelle gnoſtiſch-judaiſtiſch gehaltene Bild des Erzketzers Cerinth auch ihre eignen Streiflichter werfen. Das Ergebnis davon iſt eine ſtarke Neigung, die judaiſtiſchen Farbtöne wegzuwiſchen und nur Gnoſtiſches an dem Mann zu ſehen. Bevor dieſe Auffaſſung ſich einniſtet, dürfte es nicht ungeeignet ſein, ſie einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen.

Die Wandlung in der Auffaſſung des Häretikers wurde hauptſächlich durch Kunze[1]) herbeigeführt. Noch Lipſius' Quellenkritik des Epiphanios[2]) hätte ganz andere Bahnen gewieſen. Selbſt Harnacks Dogmengeſchichte[3]) teilte Cerinth noch der ſynkretiſtiſchen Gnoſtikergruppe zu. Derſelbe ſagt aber in einer Rezenſion über Kunzes Schrift bereits reſigniert: „Ich vermute, daß wir uns davon überzeugen müſſen: Cerinth war ein vulgärer Gnoſtiker"[4]). Ehrhard[5]) ſtimmt ebenfalls bei, Zahn[6]) desgleichen. Wir haben uns alſo vorzüglich an Kunze

1) De historiae Gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Lipsiae 1894.

2) Wien 1865.

3) I³ 234 f.

4) Theol. Literaturztg. 1894. Sp. 340.

5) Die altchriſtl. Literatur und ihre Erforſchung von 1884—1900, Freiburg i. B. 1900, S. 198.

6) Einleitung in das Neue Teſtament², Leipzig 1900, I 363 f. A. 4.

zu halten — Hümpel[1]) bietet ja beinahe nichts, was über erſteren hinausgeht.

Die Auffaſſung Kunzes iſt folgende: Epiphanius hat den ebionitiſchen Judaismus und noch manches andere auf Cerinth übertragen. Der Beweis dafür ergiebt ſich aus folgender Zuſammenſtellung:

Epiphan. de Cerintho 28, 5 *Χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ.*	Iren. I, 26, 2 de Ebionitis solo autem eo quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur.
Epiph. l. c. de Cerintho *Τὸν δὲ Παῦλον ἀθετοῦσι διὰ τὸ μὴ πείθεσθαι τῇ περιτομῇ.*	Ir. l. c. de Ebionit. Apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes — circumciduntur —.
Epiph. de Cer. *Καὶ ταύτην τὴν μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πάλιν λέγοντες ὅτι· ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος.*	Hippol. (Pstert.) de Ebione et quia scriptum sit: nemo discipulus super magistrum nec servus super dominum legem etiam proponit[2]).

Die Stellen überraſchen auf den erſten Blick. Aber bei näherem Zuſehen wird zunächſt klar, daß zur Annahme einer ſprachlichen Abhängigkeit im philologiſchen Sinn abſolut kein Grund vorliegt. Die Ausdrücke in der erſten und zweiten Doppelſtelle haben durchaus nichts Eigenartiges und was die dritte anlangt, ſo zitiert Pſt. das Wort Mt. 10, 24, während ſich Epiph. an Mt. 10, 25a hält[3]).

Allein die ſachliche Abhängigkeit! — Es wird für dieſe

---

1) De errore christologico in epistolis Joannis impugnato ejusque auctore 1897.

2) Kunze, a. a. O. p. 65.

3) Auch Kunze hat dies angemerkt a. a. O. p. 65 A.

Seite der Frage gut ſein, ſich folgende Stelle aus Epiph. anzuſehen: *Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. οὗτοι δὲ (Ἐβιωναῖοι) ἄλλα τινὰ διανοοῦνται. παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προείπομεν, λέγοντες ὅτι ‚ἐγένετο φησὶν ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Ἡρώδου‘* [1]). Hier bringt alſo Epiphanius einen vergleichenden Bericht über die Stellung zu den Evangelien ſeitens des Cerinth und Karpokrates einerſeits und der Ebioniten anderſeits. Beide Teilen nehmen das Matthäusevangelium und dieſes allein an; aber ſie tun dies aus verſchiedenen Gründen. Cerinth (und Karpokrates) wegen der Brauchbarkeit der Genealogie Jeſu für ihre Zwecke; die Ebioniten aus ganz anderer Urſache: dieſe ſchneiden ja vom Evangelium gerade den Anfang ab, welcher die Genealogie enthält. Man ſieht, von „einer der bekannten Konfuſionen des Epiphanius“ [2]) kann hier abſolut keine Rede ſein. Das Wiſſen des Häreſeologen iſt hier ſehr genau, präcis. Er grenzt mit Sicherheit das Gemeinſame und das Verſchiedene ab. Es müſſen ihm hier alſo Quellen vorgelegen ſein, die ihm die berichteten Einzelheiten ſowohl über Cerinth als die Ebioniten darboten. Nicht einer Herübernahme aus ebionitiſchem Fond, ſondern einer Quelle über Cerinthianer iſt ſomit die Nachricht des Epiphanius zu danken: *Χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν γεννεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον* [3]). Auch hier wird als Grund der cerinthiſchen Bevorzugung des Matthäusevangeliums die *γενεαλογία* und zwar *ἔνσαρκος* angege-

1) Haer. 30, 15. Dind. II, 106.
2) Harnack, ThLZ 1896 Sp. 340.
3) Haer. 28, 5. Dind. II, 75.

ben. Dabei iſt aber die in der vorher beſprochenen Stelle nicht ausdrücklich enthaltene, ſondern nur angedeutete Angabe zu beachten, daß auch die Cerinthianer das Evangelium beſchnitten — freilich anders als die Ebioniten[1]). Bei einer ſo ſcharf ſcheidenden Darſtellung iſt alſo ein Durcheinanderwirren beider Sekten völlig ausgeſchloſſen.

Unmittelbar an die letztzitierte Stelle des Epiphanius ſchließt ſich nun an: *καὶ ταύτην μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πάλιν λέγοντες ὅτι ‚ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος‘.* Nachdem der Häreſeolog die Bevorzugung des Matthäusevangeliums ſeitens der Cerinthianer berichtet, fügt er ſofort an, daß ſie aus dieſem Evangelium (*ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου*) eine Beweisſtelle für ihren Judaismus entnahmen. Beide Sätze ſtehen ſomit in ſachlichem Zuſammenhang, ſtammen alſo wohl aus ein und derſelben Quelle. Dieſe muß dann aber ein Bericht über die cerinthiſche Lehre geweſen ſein, weil ja der erſte Satz einem ſolchen angehörte.

Damit ſtimmt genau, was Epiphanius von den Ebioniten ſagt: *Ἀπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν, ὡς καὶ οἱ περὶ Κήρινθον· φασὶ γὰρ καὶ οὗτοι κατὰ τὸν ἐκείνων ληρώδη λόγον ‘ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς διδάσκαλος‘. περιετμήθη, φασίν, ὁ Χριστός, καὶ σὺ περιτμήθητι* [2]). Epiphanius iſt ſich demnach vollkommen bewußt,

1) In ſeiner Geſchichte der altchriſtl. Litteratur (I, 154) erkennt Harnack dieſe Mitteilung als glaubwürdig an: „Hippolyt iſt genauer unterrichtet als Irenäus. Er weiß gewiß, daß Cerinth . . ein nicht vollſtändiges Matthäusevangelium benutzte; es fehlte die Geburt aus der Jungfrau“. Mit Unrecht behauptet Zahn noch in ſeiner Einleitung 2 (II, 220 A. 16), das von Cerinth benutzte Evangelium ſei das des Markus. Ir. III, 11, 7 (Stier. I, 467) führt durchaus nicht mit Sicherheit auf Cerinth, und wenn auch, ſo liegt eben ein Irrtum des Irenäus vor.

2) Haer. 30, 26. Dind. II, 121.

daß er über die Cerinthianer dasſelbe berichtet hat, was er hier über die Ebioniten bemerkt. Eine Verwechslung iſt alſo auch hier nicht denkbar. Dem Ketzerbeſtreiter müſſen ſomit Berichte zur Hand geweſen ſein, die den fraglichen Punkt von jeder der beiden Sekten erzählten, nämlich die Berufung auf das Beiſpiel Chriſti und auf ein Wort von ihm, das zur Nachahmung ſeines Beiſpiels auffordert. Daß die Ebioniten dies mit denſelben Worten ausdrücken wie die Cerinthianer, iſt natürlich auf Rechnung des Epiphanius zu ſchreiben. Das wird auch die Verwechslungstheorie annehmen müſſen. Denn nach Pſt. berufen ſich die Ebioniten auf Mt. 10, 24, während ihnen Epiphanius Mt. 10, 25a in den Mund legt. Er legt eben einiges Gewicht darauf, zu zeigen, daß die Ebioniten ebenſo tölpelhaft (*ληρώδης λόγος*) Chriſtus für ſich in Anſpruch nehmen wie Cerinth und Karpokrates.

Undenkbar iſt das nun keineswegs, daß ſich zwei judaiſtiſch-chriſtliche Sekten unabhängig von einander auf das Beiſpiel Chriſti berufen. Das iſt vielmehr recht natürlich. Wenn ſie nun in dem beiderſeits allein anerkannten und hoch gewerteten Matthäus-Evangelium ein Wort Chriſti fanden mit dem Sinn: jeder Anhänger Chriſti müſſe leben wie er, ſo lag es für beide Teile doch ungemein nahe, dieſe von ihrem Meiſter ſelbſt geſchmiedete Waffe in propagandiſtiſchem Intereſſe zu verwerten. Uebrigens iſt durchaus nicht ausgeſchloſſen, daß die eine Sekte dieſes vorzüglich brauchbare und wirkſame Werkzeug ſich nicht entgehen ließ, ſobald ſie es bei der anderen entdeckte [1]).

1) Das örtliche Verhältnis der beiden Sekten ſowie ihre gegenſeitige Beeinfluſſung liegt noch ſehr im Dunkeln. Darum iſt es auch ſchwer erklärlich, warum bei Epiphanius als der von Johannes im Badehauſe als *ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας* bezeichnete Häretiker nicht Cerinth wie bei Irenäus (Haer. III, 3, 4 Stier. 434 f. cf. Eus. K.G. III, 26, 6 Dind. 120) ſondern Ebion erſcheint (Haer. 30, 24 Dind. II, 118 f.). Läge übrigens hier

Der noch übrige Punkt, die beiderſeitige Ablehnung des Paulus iſt natürlich jetzt von gar keiner Bedeutung mehr. Kein Vertreter des alten Geſetzes wird deſſen Erzfeind beſondere Sympathien entgegenbringen[1]. Somit erweiſt ſich die Hypotheſe einer Uebertragung von ebionitiſchem Stoff in das cerinthiſche Bereich als durchaus unglaubhaft.

Damit ſind wir aber wieder vor die Frage nach den außer-irenaeiſchen Quellen für Epiph. haer. 28 geſtellt — eine Frage, die Lipſius in ſeiner Quellenkritik des Epiphanius mit gutem Takt zu löſen unternommen. Man hätte über Lipſius — in dieſem Punkte wenigſtens — nicht ſo leicht hinweggehen ſollen. Man mußte ihn nicht fallen laſſen, ſondern verbeſſern und fortführen — nicht bloß dahin, daß Philaſtrius in der Darſtellung der cerinthiſchen Lehre[2] zu ſehr von Epiphanius beeinflußt iſt, als daß man ihn ohne weiteres zur Quellenanalyſe benutzen könnte[3]: es ſoll hier auch von ihm abgeſehen werden. Die *Richtung* aber, die Lipſius gewieſen, iſt es, die bleibende Anerkennung verdient; das wird durch die folgende Unterſuchung wohl klar werden.

Ausgangspunkt ſei Epiph. haer. 28,5. Das Beachtenswerte in dieſem Kapitel iſt, daß Epiphanius hier lauter Präſentia gebraucht. Es können aber keine hiſtoriſchen Präſentia ſein. Nicht von Cerinth und ſeinen zeitgenöſſiſchen Anhängern (vgl. c. 4) ſollen die Propagandamittel aufgedeckt werden, ſondern von den Cerinthianern, die der urſprüngliche Berichterſtatter kennt. Unwille und Bedauern klingt aus der Bemer-

auch eine bloße Verwechslung vor, ſo darf man daraus gewiß noch nicht auf eine Übertragung ebionitiſcher Lehren auf Cerinth ſchließen, wie dies Hümpel (De err. christol. p. 67) getan.

1) Die Ablehnung des Paulus erachtet auch Harnack als hiſtoriſch (Geſch. d. altchr. Lit. I, 154).

2) C. XXXVI (VIII) Marx 19 f.

3) Vgl. Kunze, a. a. O. p. 66 f.

kung *τινὲς . . . ὑπὸ δηλητηρίων ὑφαρπαχθέντες πείθονται ταῖς πιθανολογίαις*, wie es nur bei jemand denkbar iſt, der das miterlebt. Ein Augen= und Ohrenzeuge muß alſo der Berichterſtatter ſein, als welcher freilich Epiphanius nicht in Betracht kommen kann. Zu einer gewiſſen Zeit muß es demnach Cerinthianer gegeben haben, die volle Judaiſten waren [1]).

Iſt das ohne weiteres von der Hand zu weiſen? Schwerlich! Man braucht ja nicht gleich anzunehmen, daß Cerinth ſelber einen ſo ausgebildeten Judaismus gelehrt. Der judaiſtiſche Keim mochte ſich, je mehr er der gemein=chriſtlichen Sphäre entwuchs, naturgemäß zum vollen Judaismus entwickelt haben. Merkwürdig, man ſpricht ſo viel von der Entwicklung der chriſtlichen Lehre, ſo wenig aber von innerer Ausgeſtaltung und Wandlung der Häreſien! Ob nicht ebionitiſche Einflüſſe die beregte Entwicklung mitherbeigeführt, wäre gleichfalls eine nicht leichthin abzuweiſende Frage.

Kapp. 2—4 handeln vorzüglich von dem Judaismus Cerinths. Die ſtärkſten judaiſtiſchen Züge, die ſich in der hl. Schrift auftreiben laſſen, werden in das Bild Cerinths eingezeichnet. Man ſieht auf den erſten Blick, der Verfaſſer dieſer Nachrichten wußte von Cerinth nichts als etwas von ſeiner judaiſtiſchen Richtung und von ſeiner Zeitgenoſſenſchaft zu den Apoſteln. Möglich, daß Epiphanius auf Grund des eben behandelten Berichtes (c. 5) die ganze Geſchichte zuſammenmachte [2]); möglich auch, daß es der Verfaſſer von c. 5 ſelbſt

1) Damit iſt auch das »mirum, quod Epiphanius plurali numero uti incipit« (Kunze, a. a. O. p. 65 vgl. Lipſius, Zur Quellenkr. 121) erklärt.

2) Lipſius (Zur Quellenkr. 120) läßt Epiphanius „das ganze c. 3 und wohl auch vieles von c. 4“ ſchreiben; im übrigen iſt ihm der Stoff von c. 2—5 aus Hippolyt. Warum dies abzuweiſen iſt, wird ſich ſpäter ergeben. — Der Satz in c. 2 (am Schluß): *ἐποίησε δὲ τοῦτο Κήρινθος πρὶν ἢ ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρῦξαι τὸ αὐτοῦ κήρυγμα κτλ.* ſtellt ſich wohl als ein Verſuch dar, eigne Kombination mit einer hiſtoriſchen Nachricht zu verbinden.

tat. Seine auf eigener Erfahrung beruhenden Notizen würden ja dadurch keineswegs entwertet.

Nach der Darſtellung der Kapp. 2—5 war die Signatur der cerinthiſchen Lehre ein ganz vollendeter Judaismus. Epiphanius erwähnt nicht „nur den Eifer des Cerinth für die Beſchneidung“ [1]), ſondern läßt ihn auch fordern *φυλάττειν τὸν νόμον Μωυσέως* (c. 4), was ihm offenbar dasſelbe war als *πολιτεύεσθαι κατὰ νόμον* (c. 5), das nach dem Beiſpiel Chriſti notwendig ſei. Gerade dies zeugt von einem Judaismus weiteſten Umfangs. Dieſem Cerinth mit dem vollen Judaismus tritt nun bei Epiphanius einer mit gemäßigtem gegenüber: *Οὐδὲν γὰρ οὗτος παρὰ τὸν πρῶτον* (Karpokrates) *διήλλαξε τῇ εἰσαγωγῇ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας ἀλλ᾽ ἢ ἐν τούτῳ μόνον, ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους.* Der vollblütige Judaiſt der Kapp. 2—4 erſcheint hier als maßvoller. Der Widerſpruch iſt eklatant. Kunze hat dies gut betont [2]).

Die Nachricht von dem maßvollen Judaismus Cerinths kann nun keine Erfindung des Epiphanius ſein. Zur Darſtellung des cerenthianiſchen Volljudaismus verwendet Epiphanius ſo ziemlich die Hälfte des Raumes, den er der ganzen Häreſie widmet. In ſeinen Augen iſt das offenbar die Hauptketzerei Cerinths. Daß der ketzerrichtende Biſchof von Konſtantia die Kraßheit der Irrlehre ſelber gedämpft, ſie der Orthodoxie genähert haben ſoll, iſt nun wirklich ganz unglaubhaft [3]). Die fragliche Notiz ſtammt alſo aus einer Quelle über Cerinth, und zwar aus einer guten. Gerade das eigenartig Maßvolle des Ausdrucks ſpricht mit Entſchiedenheit dafür, daß die Mitteilung von einem ſachgemäßen Bericht her-

---

1) Lipſius, Zur Quellenkr. 120.
2) A. a. O. p. 64. Darnach auch Hümpel a. a. O. p. 65.
3) Vgl. das Urteil Bardenhewers (Patrologie² 272).

rührt. Daraus iſt auch klar, daß der Verfaſſer unſerer völlig glaubwürdigen Nachricht nicht identiſch ſein kann mit dem Gewährsmann für Kapp. 2—5 [1]).

Bevor wir die Umgebung dieſes Satzes ins Auge faſſen, werfen wir einen Blick auf c. 6. Hier ſchreibt Epiphanius gleich anfangs: *Οὗτος δὲ ὁ Κήρινθος ἀνόητος καὶ ἀνοήτων διδάσκαλος φάσκει πάλιν τολμήσας Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ἐσταυρῶσθαι, μήπω δὲ ἐγηγέρθαι, μέλλειν δὲ ἀνίστασθαι ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις* [2]). Erfunden kann dieſe eigenartige Nachricht auf keinen Fall ſein. Kunze plädiert wieder für eine Übertragung andrer Häreſien auf Cerinth [3]). Zum Beweis wird das Sätzchen angeführt: „Cerinthum enim tale quidquam non docuisse ex Irenaeo constat“. Iſt aber Irenäus in Sachen Cerinths unfehlbar? Hier von einer Verwechslung zu reden, wäre reine Willkür. Epiphanius hat alſo dieſe Mitteilung einer Quelle über Cerinth entnommen. Und dies, was wichtig iſt, ohne über deren einzelne Angaben ſchärfer nachzudenken. Sonſt könnte er nicht weiter fahren: *Ὅθεν καὶ ὁ ἀπόστολος ἐκπληττόμενος τοῖς μὲν ἀπιστοῦσι τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν τῇ μελλούσῃ ἔσεσθαι ἔλεγεν . . . πάλιν δὲ τοῖς λέγουσι τὸν Χριστὸν μήπω ἐγηγερμένον κτλ.* Von einer Leugnung des erſten Punktes, nämlich der allgemeinen Totenerſtehung iſt ja in dem Satz über Cerinth gar nichts enthalten. Und doch wird gerade daran mit *ὅθεν* angeknüpft. Im Folgenden verſchwindet Cerinth völlig unter dem Wuſt aller die allgemeine und Chriſti Auferſtehung leugnenden Ketzereien. Der Häreſeolog wird alſo den Satz über Cerinth ziemlich genau aus ſeiner Vorlage herübergenommen haben.

---

1) Anders Lipſius, Zur Quellenkr. 120.

2) Haer. 28, 6 Dind. II, 76.

3) A. a. O. p. 66. Hümpel verzichtet völlig auf eine Erklärung (a. a. O. p. 60).

Nach dieſer Quelle lehrte nun Cerinth eine allgemeine Totenerſtehung. Wie die Worte liegen, läßt ſich nur an eine leibliche Auferſtehung der Toten denken. Das iſt ein Element, das völlig ungnoſtiſch iſt[1]): es iſt ein jüdiſch-chriſtlicher Gedanke. Weiter iſt klar erſichtlich, nach Cerinth hat Chriſtus gelitten und iſt Chriſtus gekreuzigt worden. Ein evidenter Widerſpruch mit Irenaeus. Keiner, der geſagt, der Chriſtus habe ſich vor dem Leiden von dem Menſchen Jeſus geſchieden, kann weiterfahren: *Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ἐσταυρῶσθαι* [2]). Nach unſerem Bericht iſt Chriſtus jedenfalls ebioniſtiſch aufzufaſſen, wenn auch als ein Menſch von außerordentlicher Bedeutung und Wirkſamkeit. Das iſt aus der religiöſen Stellung klar, die ihm Cerinth offenbar zuwies. Lieſt man nun die Nachricht, *Χριστὸν . . . μέλλειν ἀνίστασθαι ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις*, ſo fühlt man ſofort, daß damit der Bericht nicht aufhören konnte; es mußte noch folgen, was der Chriſtus, das religiöſe Haupt der Cerinthianer mit den zugleich mit ihm Auferſtandenen anfange. Das konnte dann wohl nur der Aufbau des Herrlichkeitsreiches auf Erden ſein. Es liegt alſo hier noch ein Reſt von einer Nachricht über Cerinths chiliaſtiſche Lehre vor. Letztere iſt durch Zahn noch nicht aus der Welt geſchafft[3]). Die Vorausſetzung dieſes Gelehrten, unter der allein ſein Reſultat Wahrſcheinlichkeit gewänne, trifft nicht zu: Cerinth iſt auch ſonſt Judaiſt. So wird der von Zahn gewieſene an ſich vielleicht mögliche Weg (Cerinth der Verfaſſer der Apokalypſe — Aloger; alſo Chiliaſt —

1) Vgl. Irenäus gegen die gnoſtiſchen Auferſtehungsleugner, beſ. in den großen Abſchnitten V, 2, 1 — V, 7, 2 Stier. I, 716—734 und V, 12, 1 — V, 15, 1 Stier. I, 744—757.

2) Dagegen vermag Hümpels Ausflucht nichts (a. a. O. p. 60 vgl. Hilgenfeld, Ketzergeſchichte des Urchriſtentums (1884), 414). Richtig Lipſius, Zur Quellenkr. 118 f.

3) Geſchichte des neuteſt. Kanons I, 230.

Digitized by Google

Cajus) ſehr unwahrſcheinlich und noch unwahrſcheinlicher durch die Erwägung, daß Aloger und Cajus doch nicht einen Mann zum Verfaſſer der chiliaſtiſchen Apokalypſe gemacht haben werden, der nicht ſchon als Chiliaſt bekannt war. Sie konnten ſich doch nicht ſo ſehr lächerlich machen[1]).

Die Nachrichten aus dem Anfang von c. 6 tragen alſo ein ſehr einheitliches Gepräge. Die ungnoſtiſche Lehre von der allgemeinen Auferſtehung paßt vortrefflich zum ungnoſtiſchen Chiliasmus und zur ungnoſtiſchen Chriſtologie. Dieſe muß aber außer der Leidensgeſchichte des Chriſtus auch eine Geburtsgeſchichte enthalten haben. Man findet nun bei Epiphanius c. 1 den Satz: *ἐκ Μαρίας καὶ σπέρματος Ἰωσὴφ τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι*[2]). Das muß aus derſelben Quelle ſtammen wie das Stück aus c. 6, um ſo mehr als Epiphanius gleich nachher nach Irenaeus ſagt *τὸν Ἰησοῦν . . γεγεννημένον*[3]). Es ſtimmt vortrefflich: Chriſtus iſt rein menſchlich gezeugt (c. 1), Chriſtus hat gelitten und wird auferſtehen (c. 6).

Nur durch ein Zwiſchenſätzchen von der eben beſprochenen Mitteilung aus c. 1 getrennt folgt die Notiz von dem *ἰουδαΐζειν ἀπὸ μέρους*. Sie ſtand alſo im ſelben Bericht, paßt auch gar nicht in den erſt weiter unten beginnenden nach Irenaeus hinein. Natürlich gehört dann auch das beregte Zwiſchenſätzchen *καὶ τὸν κόσμον ὑπὸ ἀγγέλων γεγεννῆσθαι* in dieſelbe Geſellſchaft. Irenaeiſch klingt es ja auf keinen Fall. Ebenſo notwendig iſt nun auch die nach der Bemerkung über den Judaismus folgende Nachricht von den Urhebern des Geſetzes und der Propheten derſelben Grundſchrift entnommen.

1) Die Chriſtologie ſtand zur Zeit der Aloger ſo im Hintergrund, daß ſie ſpöttiſche Bemerkungen, wie Epiphanius ſie macht (Haer. 51, 4. Dind. II, 452) nicht zu fürchten hatten.

2) Haer. 28, 1, Dind. II, 72.

3) Vgl. Lipſius, Zur Quellenkr. 121.

Digitized by Google

Damit iſt eine ziemlich reiche Quelle über Cerinth rekonſtruiert, die von dem Irenaeiſchen Bericht völlig verſchieden iſt, aber auch mit den Mitteilungen Kapp. 2—5 nichts zu tun hat.

Iſt dieſe Quelle noch zu identifizieren? Lipſius fand ſie in dem Syntagma Hippolyts. Hier darf — unter Abſehen von Philaſtrius — nur Pſeudotertullian zum Vergleich herangezogen werden. Es empfiehlt ſich, ihn neben Epiphanius zu ſetzen.

Epiph. 28, 1.	Pseudotert. c. III.
Ἐξηγεῖται καὶ οὗτος, ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ὑπὸ ἀγγέλων γεγεννῆσθαι. οὐδὲν γὰρ οὗτος ... διήλλαξε ... ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ μόνον, ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους. φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι καὶ τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.	Post hunc Cerinthus haereticus erupit similia docens. Nam et ipse mundum institutum esse ab angelis [1]) dicit; Christum ex semine Joseph natum proponit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens, ipsam quoque legem ab angelis datam perhibens, Judaeorum deum non dominum, sed angelum promens [2]).

Neben der beiderſeitigen vergleichenden Anknüpfung an Karpokrates finden ſich folgende gleiche Lehrpunkte:

1) Chriſtus iſt menſchlich gezeugt;
2) die Welt rührt von Engeln her;
3) das Alte Teſtament iſt von Engeln gegeben;
4) es wird überall noch ein Engel beſonders hervorgehoben.

---

1) Angelis ſtatt des überlieferten illis darf jetzt wohl als geſichert gelten. Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeſchichte, 413; Hümpel, De err. christol. 44 A.

2) Öhler, 759.

Was Punkt 3 anlangt, ſo hat Pſeudotertullian die in der Quelle getrennt aufgeführten Beſtandteile *νόμος* und *προφῆται* mit lex zuſammengefaßt. Sonſt müßte er doch auch ſagen, von wem die Propheten ſtammen.

N. 4 iſt genau ins Auge zu faſſen. Man ſieht ja leicht, daß Epiphanius' Quelle eine beinahe notwendige Ergänzung zu Pſt. bringt. Von dieſem verlangt man doch, daß er auch angibt, was dem Judengott für ein Arbeitsteil unter den übrigen Engeln zukam. Epiphanius gibt alſo zweifellos den urſprünglicheren Beſtand. Allein wichtiger iſt etwas anderes. Pſeudot. identifiziert einen Engel mit dem Judengott. Merkwürdigerweiſe tut dies Epiphanius nicht, wiewohl er einen ſpeziellen Engel als *τὸν δεδωκότα τὸν νόμον* einführt. War dieſer in der Quelle als Judengott bezeichnet, ſo iſt es wirklich unerfindlich, warum der Häreſeolog dies wegläßt. Abgeſehen davon, daß er den genaueren Bericht bringt, war Epiphanius abſolut nicht geneigt, eine Bemerkung zu unterdrücken, die Entrüſtung gegen einen Ketzer hervorbringen mußte. Eine mild andeutende Weiſe iſt ihm völlig fremd. In der Grundſchrift war alſo dieſer geſetzgebende Engel noch nicht als Judengott bezeichnet[1]). Dann enthielt aber der Bericht nichts, was auf eine von der orthodoxen verſchiedene Gotteslehre hinwieſe, nichts von einem gnoſtiſchen Urweſen, nichts von der Degradierung des altteſtamentlichen Gottes zu einem Äon oder Engel. Dies drängt im Zuſammenhalt mit dem ganzen, bisher herausgeſtellten Komplex ungnoſtiſcher Lehrſtücke mit Macht zu der Frage, ob denn die welt-bildenden und geſetz-gebenden Engel wirklich nur gnoſtiſch verſtanden werden können.

Man vergegenwärtige ſich, daß bei den Juden um die Zeit Chriſti die Auffaſſung herrſchend war, daß das Geſetz

---

1) Das iſt nicht bloß von Lipſius, ſondern auch von allen andern überſehen worden.

durch Vermittlung der Engel gegeben war. Zum Erweis dafür braucht man ſich nicht auf außerkanoniſche Schriften zu berufen, die Heilige Schrift ſelbſt bietet genügende Anhaltspunkte dafür[1]). Es war ein Engel, der mit Moſes auf dem Berg Sinai redete (Apg. 7,38); das Geſetz haben die Juden empfangen *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* (Apg. 7,53); es war *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου* (d. h. des Moſes: Gal. 3,19), und der Hebräerbrief (2,2) ſpricht von *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*. Es war nur ein weiterer Schritt in dieſer Richtung, wenn man die Engel auch bei der Weltbildung beteiligt ſein ließ und den einzelnen Engeln beſtimmte Arbeitsteile auf beiden Gebieten zuwies. So konnte man dazu kommen, davon zu ſprechen, daß ein Engel das Geſetz, andere die Propheten gegeben[2]), daß ſie die Welt gebildet — natürlich unter Vorausſetzung der ſchöpferiſchen Tätigkeit Gottes. Allerdings bezeichnet das *τὸν κόσμον γεγεννῆσθαι* wohl etwas mehr. Allein wir haben auch keine Bürgſchaft, daß Epiphanius den urſprünglichen Ausdruck der Quelle damit gibt[3]). Vielmehr ſcheint Pſt. mit ſeinem institutum esse auf etwas anderes zu weiſen als auf *γεννᾶσθαι*. Wir hätten alſo hier ein jüdiſches reſp. judenchriſtliches Theorem, das nur eine ſchärfere Aus-

---

1) Vgl. Holtzmann, Neuteſtamentliche Theologie I, 50 f. Derſelbe Gelehrte hat auch bereits den Ausweg geſehen, von dem wir handeln (Z. f. p. Th. 1882, 333).

2) Es iſt möglich, daß man den einzelnen Engel je nach der Arbeit, an der er beteiligt war, mehr oder minder hoch wertete. So etwas könnte vielleicht hinter der Bemerkung des Epiphanius (28, 2) ſtecken: *φάσκει γὰρ τὸν τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν*. Allein, es wird ſich ſchwerlich mehr feſtſtellen laſſen, was an dieſer Notiz hiſtoriſch iſt. Auf jeden Fall wird man die Gleichſetzung von *οὐκ ἀγαθός* und *πονηρός* dem Epiph. zuſchreiben müſſen.

3) Es ſcheint das *γεγεννῆσθαι* eine pſychologiſch leicht erklärliche Nachwirkung des eine Zeile vorher gebrauchten (*τὸν Χριστὸν*) *γεγεννῆσθαι* zu ſein; *γεγενῆσθαι* zu ſchreiben empfiehlt ſich alſo weder hier noch dort.

prägung des bei den Juden damals ſtark vorhandenen Engelkultes war. Daß man derlei Sätze in gnoſtiſcher Zeit gnoſtiſch auffaßte, iſt auf den erſten Blick einleuchtend. Wie der ganze urſprünglich judaiſtiſche Bericht in den gnoſtiſchen umgeſtaltet wurde, läßt ſich freilich im einzelnen ſchwer feſtſtellen. Desgleichen, welchen Anteil Pſeudotertullian, Hippolyt und Irenäus an dieſer Umbildung genommen. Genug, daß das Faktum dieſer Wandlung feſtſteht. Daran wird man ja nicht zweifeln können, daß man von den zwei Berichten, die ungefähr in dieſelbe Zeit zurückverfolgt werden können[1]), nämlich dem judaiſtiſch und dem gnoſtiſch geſtimmten, den erſteren als den hiſtoriſch getreuen erachten muß. Denn in gnoſtiſcher Zeit iſt die Umwandlung eines judaiſtiſchen Berichtes in einen gnoſtiſchen recht gut begreiflich, das Umgekehrte aber rein undenkbar. Die ungnoſtiſche Quelle gibt uns alſo den echteren Cerinth mit ſeiner eigenartigen Engellehre, ſeiner ebionitiſchen Chriſtologie, ſeinem maßvollen Judaismus, ſeiner Auferſtehungslehre, ſeinem Chiliasmus. Damit iſt nun freilich die Glaubwürdigkeit des irenaeiſchen Berichtes völlig erſchüttert. Warum ſoll aber ein anderer nicht beſſer unterrichtet ſein können als Irenaeus?

Anders ſtünde freilich die Sache, wenn nachgewieſen wäre, daß Irenaeus ſeine ſämtlichen Mitteilungen über Cerinth einer unantaſtbar zuverläſſigen Quelle verdankt. Das iſt nicht der Fall. Dagegen läßt ſich zeigen, daß der Biſchof von Lyon

1) Der gnoſtiſche Bericht bei Iren. I, 26, 1 Stier. 253 f.; der judaiſtiſche hat ſich rein jedenfalls nicht mehr in Hippolyts Syntagma gefunden. Pſeudotert. hat nichts mehr von Judaismus, allgemeiner Auferſtehung und der chiliaſtiſchen Andeutung. Es läßt ſich auch denken, daß der irenäiſche Bericht, der Hippolyt vorlag (vgl. Harnack, Z.f.h.Th. 1874 S. 219; Kunze, a. a. O. S. 45—78; auch Lipſius, Die Quellen zur älteſten Ketzergeſchichte 1875, 170. 175), ſeinen Einfluß auf Hippolyt nicht verfehlt hat. Die Quelle des Epiphanius liegt alſo über Hippolyt zurück.

auf Grund der Nachricht, daß der Apoſtel Johannes gegen Cerinth geſchrieben, ſtark geneigt war, jeden ihm unterkommenden Bericht über Cerinths Lehre ſoviel möglich gnoſtiſch zu verſtehen und das Ungnoſtiſche daran abzuweiſen.

Daß Johannes ſein Evangelium gegen Cerinth ſchrieb, ſagt Irenaeus ausdrücklich [1]). Im Evangelium findet Irenaeus nicht bloß ein Arſenal zur Bekämpfung der mit ihm gleichzeitigen Gnoſtiker, ſondern er ſieht darin unmittelbar gnoſtiſche Lehren bekämpft. Er müßte dieſe Sätze folgerichtig als cerinthiſche Doktrin betrachten. Eine dahin gehende Neigung iſt auch bei ihm vorhanden. Allein Cerinth intereſſierte ihn zu wenig, als daß er die Antitheſen des Johannes reinlich herausgeſchält hätte. Es mochte ihm dieſe Aufgabe auch zu ſchwierig ſein. So bleibt es in einem gewiſſen Halbdunkel, welche Sätze des Evangeliums als Antitheſen ſpeziell gegen Cerinth aufzufaſſen ſeien [2]). Weiter kommen wir mit den Johannesbriefen. Gegen die Leugner des ‚Verbum caro factum est‘, alſo vor allem gegen Cerinth iſt nach Irenaeus 1 Jo. 5,1 gerichtet: Omnis qui credit quia Jesus est Christus, ex Deo natus est. Das habe Johannes geſchrieben unum et eundem sciens Jesum Christum [3]). Somit las Irenaeus aus dieſer

1) Haer. III, 11, 1. Stier. I, 462 f.

2) So war es möglich, daß Hilgenfeld (Ketzergeſchichte, 419) aus der angeführten Stelle (III, 11, 1) entnehmen konnte, Cerinth hätte bereits ein Pleroma mit einem Monogenes und einem Logos als deſſen Sohn gelehrt. Vergleicht man die Stelle mit I, 1, 1 Stier. I, 1—4 (vgl. auch I, 6, 1; I, 7, 2; III, 17, 1), ſo ſieht man, daß Irenäus hier offenbar die valentiniſche Lehre zeichnet. Gleichwohl wird man das ‚ut confunderet eos‘ nach der gerade vorhergehenden Aeußerung, Johannes habe ſein Evangelium gegen Cerinth geſchrieben, nicht als ein ‚Im vorausſchmiden der Waffen‘ gegen ſpätere Gnoſtiker (Zahn, Einleitung I, 364) verſtehen dürfen. Es wirkt hier vielmehr der nicht klar und ſcharf an die Oberfläche des Bewußtſeins emportauchende Gedanke, daß des Evangeliſten Anthitheſen gegen Cerinth gerichtet ſeien.

3) Haer. III, 16, 8 Stier 511 f. Unmittelbar vorher ſind 2 Jo.

Stelle heraus, Cerinth habe gelehrt, Jeſus ſei nicht der himmliſche Chriſtus, wie es ihm ja die Analogie mit anderen Gnoſtikern [1]) nahe legte. Las Irenaeus ein paar Verſe weiter, ſo ſtieß er auf den Satz: *Οὗτός ἐστι ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς (ὁ) Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι* (1 Jo. 5,6). Das konnte nun Irenaeus, ſobald er Irrlehrer im Auge hatte, die den Chriſtus auf Jeſus herabkommen und ſich von dieſem wieder trennen ließen, nicht anders verſtehen, als daß die Irrlehrer = Cerinthianer den Chriſtus bei der Taufe (*ἐν ὕδατι*) ſich mit Jeſus vereinigen und nicht im Leiden und Tod (*ἐν αἵματι*) bei ihm bleiben ließen. Die Chriſtologie Cerinths mußte alſo Irenaeus ſchon auf Grund der Autorität des Apoſtels Johannes unbedingt gnoſtiſch auffaſſen. Natürlich daß er dann die cerinthiſche Gottes- und Schöpfungslehre ebenfalls gnoſtiſch dachte. Das Evangelium konnte ihn darin nur beſtärken [2]).

Man verſtehe wohl, was hier geſagt ſein will: Nicht, daß Irenaeus ſich feſt und ſicher das ganze gnoſtiſche Syſtem des Cerinth, wie er es I, 26, 1 darſtellt [3]), aus Johannes-Evangelium und -Briefen abſtrahiert hätte. Wir empfinden ſehr wohl, daß Irenaeus wenigſtens nicht ſämtliche Lehrpunkte ſo beſtimmt und ſcharf hätte hinſtellen können, falls ſie nur das Reſultat ſeiner Schlüſſe waren. Aber daß er unter deren

---

7. 8 und 1 Jo. 4, 1—3 angeführt. An letzterer Stelle iſt die LA. ‚solvit' zu beachten!

1) Vgl. auch für Herabkunft und Trennung Iren. haer. III, 10, 4 Stier. I, 458; III, 14, 1 Stier. I 503 f.; I, 15, 3 Stier. I 186 f.; I, 7, 2 Stier I, 80 f.

2) Vgl. die oben beſprochene Stelle haer. III, 11, 1.

3) Daß Iren. I, 22, 2—27, 4 kein ſich ſelbſtaufgebendes Ausſchreiben von einer Quelle vorliegt, hat Kunze (a. a. O. S. 9—40) genügend dargetan. Übrigens ſpricht auch ſchon der geiſtig ſelbſtändige und konſequente Charakter des Irenäus gegen eine ſolche Annahme. Er ſteht doch hoch über Epiphanius.

Einwirkung ſtark geneigt war, über das Judaiſtiſche in vorliegenden Berichten über Cerinth wegzugleiten; daß er nur leiſer, unſcheinbarer Handhaben bedurfte, um das Ebionitiſche ins Gnoſtiſche hinüberzubiegen, mit gnoſtiſchem Gehalte Worte zu füllen, die urſprünglich ganz anders gedacht waren — das dürfte doch nach dem Erörterten ganz unzweifelhaft ſein.

Im Einzelnen läßt ſich freilich nicht mehr feſtſtellen, wie Irenaeus den Umbildungsprozeß der cerinthiſchen Lehre vom Judaiſtiſchen ins Gnoſtiſche weiter- und zu Ende geführt hat. Denn daß ihm der urſprüngliche und darum rein ebionitiſche Bericht über Cerinth vorlag, wird ſchwerlich anzunehmen ſein. So mag ſchon in ſeiner Vorlage nicht mehr von Engeln die Rede geweſen ſein, ſondern der im Originalbericht ſpeziell hervorgehobene Engel wird die andern verdrängt haben; das Problem über die Entſtehung des Alten Teſtamentes trat wohl vor dem kosmologiſchen ſo zurück, daß es ſchließlich ganz verſchwand; die auffallend ungnoſtiſchen Lehren von dem Judaismus und der allgemeinen Auferſtehung mußten natürlich bald als heterogene Elemente empfunden und als ſolche ausgeſtoßen werden. In der Bemerkung von der Auferſtehung Jeſu iſt vielleicht auch bei Irenaeus noch ein Reſt der urſprünglichen Lehre von der allerdings zu anderem Zeitpunkt erfolgenden Auferſtehung Chriſti zu erblicken.

So haben wir als cerinthiſche Lehre eine einheitlich judaiſtiſch-ebionitiſche gewonnen. Ob nun Cerinth ſelbſt bereits alle die herausgeſtellten Punkte gelehrt, iſt eine andre Frage. Häreſieen haben oft raſche Entwicklung und der Häreſeolog läßt ſich nur zu häufig von dem zeitgenöſſiſchen Lehrbeſtande einer Sekte mehr beeinfluſſen als durch ſeine Quellen. Will man die Lehre Cerinths in ihrer wirklich originalen Faſſung haben, wird man auf Johannes-Evangelium und -Briefe zurück-

gehen müſſen[1]), falls man die Nachricht gelten läßt[2]), daß Johannes gegen Cerinth geſchrieben.

4.

Zu den ſogenannten Novatian-Homilien.

Von Repetent Dr. K. Bihlmeyer.

Die Verhandlungen über die von Batiffol aufgefundenen Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum[3]) wollen immer noch nicht zur Ruhe kommen. Zwar hat die Löſung der Frage dadurch eine Vereinfachung erfahren, daß einerſeits Batiffol[4]) Origenes, andererſeits Morin[5]) Gregor von Elvira als Verfaſſer fallen gelaſſen haben, ſo daß es ſich im weſentlichen nur mehr um pro oder contra Novatian handelt. Die novatianiſche Autorſchaft hat namentlich an Weyman[6]) und Haußleiter[7]) überzeugte Vertreter. Ihnen geſellt ſich

---

1) Vgl. m. Schrift, ‚Die Irrlehrer im erſten Johannesbrief‘ in Bibl. Studien VIII, 1.

2) Vgl. Harnack, Geſch. der altchr. Lit. I, 154.

3) S. darüber Funk in Th. Qu.Schr. 1900, 534—544.

4) Revue biblique 1903, 81—93. Er nimmt jetzt einen Novatianer aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts als Verfaſſer an, ähnlich wie der däniſche Theologe Torm in ſeiner Mg. über Novatian (1901).

5) Revue bénédictine 1902, 225—245. Er rückt die Traktate jetzt ins 5. Jahrhundert herab.

6) Archiv für lat. Lexikogr. XI, 467 f. 545—576; Theol. Revue 1902, Sp. 566.

7) Theol. Literaturbl. 1900 Nr. 14—16; Neue kirchl. Zeitſchrift 1902, 119—143; 270—275.

neueſtens ein Schüler des letzteren, Lic. theol. Hermann Jordan bei in einer größeren Schrift: „Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, eine dogmengeſchichtliche Unterſuchung“, Leipzig 1902. Als Ergebnis der bisherigen Verhandlungen ſcheint ihm feſtzuſtehen, daß „alle gegen die Autorſchaft des Novatian erhobenen Einwände als nicht ſtichhaltig hingeſtellt werden müſſen, anderſeits aber ganz weſentlich ſtichhaltige Gründe für die Autorſchaft des Novatian vorgebracht worden ſind“ [1]). Daher könne und müſſe man mit großer Entſchiedenheit behaupten, daß Novatian der Verfaſſer der Traktate ſei. Um ſo mehr muß es überraſchen, wenn ſich dieſe mit ſo viel Sicherheit aufgeſtellte Theſe nur dann ſoll ſtützen und halten laſſen, wenn man zur Annahme von Interpolationen greift [2]). Es ſeien nämlich zweifellos eine Reihe von nachnicäniſchen Formeln von fremder Hand nachträglich in die Traktate eingefügt worden. Auf dieſe Formeln hatten ſchon Harnack, Funk, Ehrhard, Morin u. a. hingewieſen. Weyman [3]) ſuchte die Schwierigkeit dadurch zu beſeitigen, daß er vorſchlug, entweder die Traktate in Novatian’s Leben ſpäter anzuſetzen (nach dem Schisma), oder eine leichte Retouchierung der trinitariſchen Stellen im Sinne der nicäniſchen bezw. nachnicäniſchen Orthodoxie anzunehmen. Erſtere Möglichkeit lehnt Jordan ab, weil eine ſo enorme Veränderung der novatianiſchen Theologie nicht denkbar ſei, und geſteht offen, daß die Schwierigkeit in vollem Maße beſtehe: „die Formeln gehören jedenfalls einer nachnicäniſchen Periode an“ [4]). Aber ſie „ſtehen nicht im geringſten Zuſammenhange mit dem Ganzen der Trinitätslehre reſp. der Chriſtologie der Traktate;

1) A. a. O. 23.
2) A. a. O. 23, 50 ff.
3) Archiv f. lat. Lex. XI, 551 Anm.
4) A. a. O. 51, 53 f., 64.

ſie ſind in derſelben weder vorbereitet, noch angedeutet. Die Trinitätslehre und Chriſtologie der Traktate zeigt vielmehr in den hieher gehörigen Punkten einen viel einfacheren und weniger entwickelten Typus, als ihn dieſe Formeln bieten..... Dieſe Formeln treten offenbar im Ganzen der Trinitätslehre und Chriſtologie der Traktate wie fremde Gäſte auf. Macht das ihre Zugehörigkeit zu den Traktaten und ihrer Theologie ſchon äußerſt verdächtig, ſo noch mehr die Beobachtungen, die ſich aus der Betrachtung der einzelnen Stellen in ihrem beſonderen Zuſammenhange innerhalb der einzelnen Traktate ergeben"[1]). Alſo Interpolation, — in dieſer Annahme liegt die einzige Rettung der Novatianhypotheſe. Bereits hat Weyman[2]) dieſer Löſung des Problems beigeſtimmt, während ſich Funk[3]) und Batiffol[4]) dagegen ablehnend verhalten. Wir wollen uns nicht lange bei der Frage aufhalten, ob es nicht ein bedenkliches Zeichen von Unſicherheit und methodiſch verfehlt iſt, ſich hier ohne weiteres auf den ſchwankenden Boden einer Interpolationshypotheſe zu begeben. Wie Prof. von Funk[5]) zutreffend bemerkte, entziehen wir uns damit den Boden, auf welchem wir uns allein bei der Unterſuchung der Zeit und des Autors der Schrift mit Sicherheit bewegen. Die Warnung Ehrhard's[6]) vor derlei gewagten, nur zu oft fehlſchlagenden Operationen iſt immer noch am Platze! Jedenfalls dürfte es zu viel verlangt ſein, wenn Jordan[7]) ſchreibt: „Ja, wenn ſich nachweiſen ließe, daß die genannten Formeln irgend-

1) A. a. O. 55.

2) Hiſtor. Jahrbuch 1902, 891 f.

3) Allg. Litteraturblatt 1903 Sp. 100.

4) Revue biblique 1903, 85.

5) Th. Qu.Schr. 1900, 541.

6) Die altchriſtliche Litt. und ihre Erforſchung von 1884—1900, 85, 88.

7) A. a. O. 55.

wie mit der Chriſtologie der Traktate eng zuſammenhängen, ſozuſagen in ihrer präziſen Formulierung der Chriſtologie der Traktate einen kurzen Ausdruck gäben, vor allem aber, daß ſie, wo ſie ſich finden, mit dem ganzen Traktate reſp. dem vorangehenden Abſchnitte in Gedankenzuſammenhang ſtehen, dann wäre jene Schlußfolgerung (gegen die Verfaſſerſchaft Novatian's) berechtigt". Es mag nicht immer gelingen, den geforderten Nachweis ſtrikte zu erbringen, weil zu viele und unkontrollierbare Faktoren mit hereinſpielen, und doch iſt eine Interpolationshypotheſe noch nicht berechtigt. In erſter Linie liegt doch den Novatianfreunden die Aufgabe ob, ihrerſeits mit zwingenden Gründen zu beweiſen, daß die fraglichen Formeln als Interpolationen angeſehen werden müſſen. Jordan hat dieſe Aufgabe S. 51—63 ſeiner Schrift in Angriff genommen, jedoch mit wenig Glück. Prüfen wir im einzelnen ſeine Aufſtellungen!

1) Wir beginnen mit der Hauptſtelle tract. 157, 11—13: Nemo enim vincit, nisi qui Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aequali potestate et indifferenti virtute crediderit. Der ganze Satz iſt nach Jordan [1]) ein ſpäteres Einſchiebſel, und er muß das annehmen, denn, wie er bereitwillig zugiebt, Novatian kann ſo nicht geſchrieben haben, vgl. de trinitate c. 16 u. 31 (Migne PL. III (1844), 915, 950 sqq.). Dazu kommt, daß die Worte Patrem — virtute ſo ſtark formelhaftes Gepräge tragen, daß ſie einem, und zwar nachnicäniſchen Glaubensbekenntnis entnommen ſein dürften. Der Beweis für eine Interpolation iſt nun folgender:

a) Thema der 14. Homilie iſt der Kampf Gedeons gegen die Madianiter, welcher den Kampf Chriſti gegen die widergöttlichen Mächte verſinnbildet. Wie der israelitiſche Held

1) A. a. O. 57—62, vgl. 42 Anm. 2, 63 Anm. 2.

durch die 300 d. h. durch das Zeichen des Kreuzes (die Griechen bezeichnen die Zahl 300 mit T) geſiegt hat, ſo hat auch Chriſtus durch das Kreuz die feindlichen Mächte überwunden, und ſo können auch die Anhänger der Religion des Kreuzes über alle Bosheit des Teufels den Sieg davontragen. Dieſen einfachen, lediglich auf Chriſtus und das Kreuz bezüglichen Gedankengang unterbreche die Beziehung auf die „aequalis potestas“ und „indifferens virtus“ der drei göttlichen Perſonen in äußerſt ſtörender Weiſe. Im ganzen 14. Traktat ſei ſonſt an keiner Stelle von der Trinität die Rede und vom Spiritus Sanctus werde nur im Schlußabſchnitt in anderm Zuſammenhang geſprochen (159, 16. 160, 4. 10). Alſo ſtehe 157, 11—13 in keinem organiſchen Zuſammenhang mit dem Ganzen der Homilie, verrate ſich als Interpolation.

b) Ähnlich ſei es mit der Stellung der Zeilen 157, 11—13 innerhalb des Abſchnittes 157, 7—15. Wären jene Zeilen echt, ſo wäre, meint Jordan, dem einfachen Gedanken, daß Gedeon die 300 Mann in drei gleiche Haufen zu je 100 teilt, um auf die gleiche Macht der drei Perſonen in der Trinität hinzuweiſen, hier in einer Weiſe unklar und geſchraubt Ausdruck gegeben, die zu den einfachen und überall, wo der Text in Ordnung iſt, klaren Ausführungen des Traktators in einem ſehr merkwürdigen Gegenſatz ſtünde. Ferner, wäre 157, 11—13 echt, ſo müßte ſich sacramentum militiae in 157, 13 auf die Ausſage über die Trinität zurückbeziehen, dann aber würde man erwarten, daß 157, 14 im Verfolg des Gedankens auf den Glauben an die Trinität Bezug genommen wäre, etwa wie 22, 2 durch divinae Trinitati credentes oder 138, 1 in trinitate credentes. Nun habe man aber eine parallele Stelle tract. 198, 3—4 (in haec quasi milites Christi sacramentorum verba iuravimus), wo deutlich von dem Treuſchwur der Streiter Chriſti die Rede ſei, nach dem Vorbild des Er-

löſers zu kämpfen und ſelbſt den Martertod zu erdulden. Dann ſei es aber mehr als wahrſcheinlich, daß auch 157, 13 bei sacramentum militiae nicht an die Trinität zu denken ſei, ſondern an den Fahneneid, welchen die Gläubigen auf das Kreuz, das Siegeszeichen Chriſti, ablegen (vgl. dazu tract. 158, 1—6). Darum ſei der Satz Nemo — crediderit, welcher den Zuſammenhang ſtöre, zu ſtreichen. Trinitas in 157, 10 bedeute dann nicht „Dreieinigkeit", ſondern wie Tertullian adv. Valent. c. 17 „Dreizahl", und ſei auf die Dreizahl der Richtungen der Kreuzesbalken zu beziehen. Es laſſe ſich auch leicht erklären, wie ein Späterer auf den Gedanken der Interpolation kam: er faßte trinitas im Sinne von Trinität und kannte sacramentum militiae vielleicht ſchon als Ausdruck für das trinitariſche Symbol, wie es bei Ambroſius de virg. III, 4, 20 ſteht, und ſo wurde er dazu geführt, jene Einfügung zu machen.

Die Argumentation Jordans können wir nicht als ſtichhaltig anerkennen. Was das Verhältnis der ſtrittigen Stelle zum Ganzen der Homilie anlangt, ſo muß ſie nicht notwendig als ſtörender Zuſatz empfunden werden. Wer will einem Redner ſo ſtrenge Feſſeln anlegen, daß er ſich auch nicht eine kurze Digreſſion erlauben darf? Eine ſolche iſt es aber nicht einmal, denn vom hl. Geiſt iſt bald darauf dreimal die Rede, vom Sohn Gottes handelt die ganze Homilie, — alſo wird eine Bezugnahme auf das Dogma der Trinität nicht allzu auffällig ſein. Wird doch auch in anderen Traktaten trotz des ſonſt andersartigen Inhalts die trinitas erwähnt (22, 2; 80, 14 (zweimal); 137, 19; 138, 1), ohne daß dieſe Stellen alle eliminiert werden wollen und können. Wenn von ihr nicht mehr die Rede iſt, ſo hängt das damit zuſammen, daß das Thema der Traktate überhaupt und ſpeziell des 14. faſt

ausſchließlich ſoteriologiſche Fragen bilden [1]), die Theologie im engeren Sinne naturgemäß in den Hintergrund tritt. Im übrigen werden hier allgemeine Argumente wenig beweiſen, das Entſcheidende wird der engere Zuſammenhang ſein.

a) Iſt 157, 11—13 eine Interpolation, ſo muß trinitas 157, 10 notwendig „Dreizahl“ bedeuten. Iſt das auch nur wahrſcheinlich? Fünfmal kommt das Wort ſonſt in den Traktaten vor (ſ. o.) und immer in der Bedeutung „Trinität“; warum ſollte es hier anders ſein? Die Berufung auf Tertullian [2]) kann nicht genügen, weil trinitas bei ihm nur einmal im Sinne von „Dreizahl“ vorkommt, ferner weil er es allem nach zuerſt dem lateiniſchen Sprachſchatz einverleibt und in der Schrift gegen Praxeas auf die chriſtliche Gottesvorſtellung übertragen hat, während umgekehrt Novatian in ſeiner Schrift über die Trinität das Wort trinitas nie gebraucht (die Echtheit des Titels wird mit Grund bezweifelt) [3]).

b) Wird die Stelle über die Trinität eliminiert, ſo verliert der Abſchnitt 157, 7—15 ſeine vorzügliche Kraft und Bedeutung, weil der Hauptgedanke, die allegoriſche Beziehung der drei gleichen Heereshaufen Gedeons auf die gleiche Macht und Kraft der drei göttlichen Perſonen wegfällt [4]). Die Allegorie wäre gar nicht vollſtändig, ja unzutreffend, wenn bloß die Beziehung auf das Kreuz gegeben wäre, denn die Kreuzes-

---

1) Jordan a. a. O. 50, 69, 215.

2) Adv. Valent. c. 17 (Oehler ed. minor (1854) 880): Peperit (die Achamoth) denique, et facta est exinde trinitas generum ex trinitate causarum.

3) Kattenbuſch, Das apoſtoliſche Symbol II (1900), 361, 479 f.; Jordan a. a. O. 180 f.

4) Batiffol in Revue biblique 1903, 85 macht darauf aufmerkſam, daß aequalis potestas und indifferens virtus ſchon in 157, 5—6: omnem potentiam diaboli omnemque militiae Satanae maiestatis suae virtute comminuit angekündigt ſei.

balken ſind nicht nach allen drei Richtungen gleich lang. Allerdings wird zuzugeben ſein, daß die Ausdrucksweiſe des Traktators etwas geſchraubt iſt; das hat jedoch ſeinen Grund darin, daß ſchon bei tripartita principia (157, 8) der Gedanke an die Trinität mitklingt. Wenn Jordan[1]) die Auffaſſung der drei Perſonen in der Trinität als drei principia für ſicher nichtnovatianiſch findet, da Novatian die Bezeichnung principium nur vom Vater nicht aber vom Sohne gelten läßt (de trin. c. 31 Migne III, 950 sq.), und daraus ein weiteres Argument dafür holt, daß 157, 11—13 unecht ſei, ſo iſt das eine offenbare petitio principii und giebt uns eine Waffe in die Hand.

c) Iſt 157, 11—13 Interpolation, ſo muß ſich das unmittelbar folgende sacramentum militiae auf imago crucis (157, 9) zurückbeziehen und das iſt auch der Gedanke Jordans. Dann haben wir aber eine auffallende Inconcinnität des Zuſammenhangs: die imago crucis kann doch nicht ohne weiteres als sacramentum militiae bezeichnet werden! Es gienge noch an, wenn bloß sacramentum daſtünde, aber sacramentum militiae iſt term. tech. für „Fahneneid" der Soldaten und kann auch im Hinblick auf die ſchon angeführte Parallelſtelle tract. 198, 3 sq. gar nicht anders gefaßt werden. Ganz natürlich iſt dagegen die Beziehung von sacramentum militiae auf das Bekenntnis der Trinität (Nemo vincit nisi qui . . . . . crediderit. Ecce quo sacramento militiae etc.). Es iſt namentlich Tertullian[2]), aber auch anderen Kirchenſchriftſtellern[3]) geläufig, das Leben der Chriſten als Kriegs-

1) A. a. O. 59 Anm. 1.

2) Ad mart. c. 3 (Oehler 3): Vocati sumus ad militiam dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondemus. De cor. c. 11 (Oehler 238): Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere? Vgl. scorp. c. 4; de spect. c. 24.

3) Cyprian ep. LXXIV, 8 (ed. Hartel 806) meint, wenn die

dienſt und das Symbolum als Fahneneid darzuſtellen, der bei der Taufe abgelegt wird. So wird auch hier das trinitariſche Symbol als Treuſchwur gemeint ſein, unter dem die Streiter des wahren Gottes kämpfen und ſiegen werden. Daß in dieſem Falle aber 157, 14 ſtatt (nos) credentes in Christo ein credentes in trinitate zu erwarten wäre, iſt nicht richtig, denn erſteres iſt einfach = wir Chriſten (im Unterſchied von dem Israeliten Gedeon 157, 13) und das Bekenntnis des Chriſtenglaubens ſetzt doch den Glauben an die Trinität als ſelbſtverſtändlich voraus. Die Stelle 158, 1—6 endlich ſcheint wegen ihrer Ähnlichkeit nahezulegen, daß 157, 13 vom Fahneneid auf das Kreuz Chriſti zu verſtehen ſei; allein wenn sacramentum militiae auch in erſter Linie das Bekenntnis der Trinität im Auge hat, ſo iſt damit eine gewiſſe Rückbeziehung auf die imago crucis, welche ein Symbol der Trinität ſein ſoll, noch nicht ausgeſchloſſen.

2) Hat ſich uns ſomit die Annahme einer Interpolation in der 14. Homilie als unberechtigt erwieſen, ſo iſt das ganze Gebäude Jordans erſchüttert und die übrigen Beweisſtellen können kürzer abgemacht werden. Es handelt ſich um folgende drei[1]):

1. Tract. 33, 16—20. Ac proinde et angelus propter obedientiam paternae voluntatis dicitur, et Deus secundum naturam Patris, quia vere Deus est, nuncupatur. Filius etenim Dei, Deus verus de Deo vero, unigenitus ab

---

Ketzertaufe gelte, dann könne man ſagen: abiciamus arma, ... divinae militiae sacramenta solvantur! Vgl. ep. X, 2 (Hartel 491). Ambrosius de virg. III, 4, 20: Symbolum quoque specialiter debemus .... quotidie recensere: quo etiam cum horremus aliquid animo recurrendum est. Quomodo enim sine militiae sacramento miles in tentorio, bellator in praelio? Zum Ganzen ſ. Kattenbuſch a. a. O. 64 ff., 72, 94 ff., 374, 439.

1) Dazu Jordan a. a. O. 51—57.

ingenito, non potest alius esse quam Deus.

2. Tract. 68, 16—20. Diximus iam leonem et catulum leonis Patrem et Filium indicare, quorum una natura est geniti et ingeniti (Cod. F: ab ingenito). Unde et ipse Salvator ait: Ego in patre, et Pater in me. Sed alter in altero esse non potest, nisi per naturae individuam unitatem.

3. Tract. 211, 16—19. In hoc Spiritu positus nemo negat Christum verum Deum et verum Dei Filium unigenitum de ingenito natum, nemo repudiat creatorem Deum.

Die im Druck hervorgehobenen Stellen (abgeſehen von quia vere Deus est 33, 18) können, wie Jordan[1]) gut und klar zeigt, nicht von Novatian ſein, da ſich in ſeinen Schriften keine Parallelen dazu finden (er gebraucht z. B. ingenitus nur im Sinn von „angeboren“). Sie ſind alſo interpoliert. Die für dieſe Annahme vorgebrachten Gründe ſind indes ebenſowenig beweiſend, als die früheren. Was giebt Jordan die Berechtigung, die Stellen aus dem Zuſammenhange zu reißen und zu ſagen: bei tract. 68, 18 u. 211, 17—18 ſei es ohne weiteres klar, daß die dortigen Formeln weder durch das Ganze des Traktats, noch durch die vorhergehenden und nachfolgenden Abſchnitte begründet ſeien? 67, 18—68, 1 heißt es: Nam et cum leo et catulus leonis dicitur, et Pater et Filius indicantur, in quibus non natura dividitur, sed personae distinctae monstrantur. Sicut enim ex leone leo nascitur, ita Deus de Deo et lumen ex lumine procedere dicitur. Sicut enim cum ex leone leo nascitur, non natura mutatur, sed una origo ostenditur, sic et Deus ex Deo natus aliud non potest esse quam Deus. Iſt das nicht eine Vorbereitung auf 68, 18? Warum ſoll ferner 211, 17—18 nicht in den Zuſammenhang paſſen, wo doch 211,

1) A. a. O. 53—55.

13—16 die Rede iſt von ſolchen, welche in den jüngſten Tagen vom Glauben abfallen werden attendentes spiritalibus doctrinis daemoniorum in hypocrisin, mendacia loquentes, cauteriatam habentes conscientiam suam (= 1 Tim. 4, 1—2), wo es gleich nachher heißt (211, 23—24): Hic enim Spiritus in apostolis Christo testimonium perhibet? Wohl läuft der Schlußabſchnitt des dritten Traktats darauf hinaus, daß der Filius Dei Gott ſei; allein wenn dieſer Zweck die Worte Deus verus-ingenito (33,19—20) auch nicht unbedingt verlangt, ſo ſind ſie deshalb noch nicht auszuſcheiden. Die Erwähnung der patripaſſianiſchen Irrlehre (33, 12—13) mochte zu dieſer genaueren Beſtimmung des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater Anlaß geben, und auch das secundum naturam Patris (33, 18) verträgt, wenn nicht verlangt eine Erläuterung. Man kann auch nicht beweiſen, daß die Chriſtologie der Traktate ſonſt eine ſo einfache und wenig entwickelte ſei, daß die inkriminierten Formeln dem Traktator nicht zuzutrauen wären; Anſätze dazu finden ſich mancherorts vgl. 9, 23; 33, 14. 18; 67, 20—21. 24—25; 68, 17. 20; 148, 17; 177, 14. Wenn ferner in der zweiten und dritten Stelle ſich deutlich Novatian de trin. c. 18 bezw. c. 29 als Vorlage benützt zeigt und das plus der Traktate gerade in den auffallenden chriſtologiſchen Formeln beſteht, was ſoll das für einen Interpolator beweiſen? Bei Annahme eines Kompilators des 4. oder 5. Jahrhunderts erklärt ſich die Erſcheinung gerade ſo gut. Ganz anſprechend iſt die Vermutung Jordan's, daß der Schreiber unſerer drei Stellen eine chriſtologiſche Formel kannte und benützte, deren Charakteriſtikum ein „unigenitus ab (de) ingenito“ (68, 18 iſt mit Cod. F zu leſen ab ingenito ſtatt et ingeniti) war, und die ferner ein „Deus verus de Deo vero“ und ein „verum Dei filium“ enthielt, ohne daß es ſich beſtimmen ließe, welchem Symbol die Formel angehört, — ſicher aber einem nachni-

cäniſchen[1]). Gegen eine einheitliche Abfaſſung der Traktate ſpricht das alles aber nicht. Man darf auch fragen: warum hat der Interpolator, wenn es einen ſolchen gab, nicht an weit mehr Stellen ſeine Ergänzungen im Sinne der „nachnicäniſchen Orthodoxie“ angebracht? Jordan[2]) ſagt ſelbſt, daß man dies z. B. auch 82, 8 und 199, 5 erwarten müßte. Die ganze Hinfälligkeit der Interpolationshypotheſe endlich liegt bei der Stelle 33, 18—20 offen da. Zugegeben, daß hier eine doppelte Tautologie vorliegt — ſie erklärt ſich unſchwer aus dem Charakter der *Homilie*, vgl. tract. 67, 21 sqq. —, aber welchen *Grund* kann der „dogmatiſierende“, nachnicäniſche Interpolator gehabt haben, das quia vere Deus est (33, 18) einzuſetzen? Die Konſequenz der Beweisführung hat allein Jordan zu der unſtatthaften Annahme gezwungen, daß auch hier eine Interpolation ſei; ſeine eigene Theſe aber iſt durch dieſelbe kompromittiert.

Damit glauben wir die Jordanſche Interpolationshypotheſe genügend widerlegt zu haben. Auf die weiteren Stellen, welche als nachnicäniſch etwa in Betracht kommen können, iſt hier nicht näher einzugehen. Tract. 67, 21—22: ita Deus de Deo et *lumen ex lumine* procedere dicitur will Jordan[3]) als novatianiſch in Anſpruch nehmen, weil ähnliche Ausdrücke ſchon bei Tertullian und Hippolyt vorkommen. Auch die dogmatiſchen Stellen in tract. 68, 17; 148, 17; 187, 7 sqq.; 209, 20 sqq. ſollen keine Inſtanz gegen die Autorſchaft Novatian's bilden[4]). Es wäre freilich zu betonen, daß die Ausdrücke zur Bezeichnung der göttlichen Natur Chriſti[5]) in den Traktaten 33, 18—19; 67, 19—20; 68, 19—20; 148, 17—18, nament-

1) A. a. O. 64 f.
2) A. a. O. 101 f.
3) A. a. O. 62.
4) *Jordan* a. a. O. 63, 111 f., 131 f., 147 ff.
5) A. a. O. 111—114.

lich 68, 17: quorum una natura est, von denen bei Novatian (er gebraucht meiſt den Ausdruck substantia, nur einmal natura, und ſpricht von concordia, unitas concordiae, communio substantiae u. ſ. w.) ſo ſtark abweichen, daß dieſer Punkt ſchwer in die Wagſchale fällt [1]). Endlich ſei noch angefügt, daß Butler in ſeinem neueſten Aufſatz: „An Hippolytus fragment and a word on the tractatus Origenis“ in Zeitſchr. f. neuteſt. Wiſſ. 1903, 79—87 gegen Jordan die Abhängigkeit des Traktators von Rufin's lateiniſcher Überſetzung der 7. Geneſishomilie des Origenes ſtark premiert. Er ſieht in dem Verfaſſer der Traktate einen Kompilator des 5. oder 6. Jahrhunderts.

5.

Die Anfänge von missa = Meſſe.

Von Prof. Dr. **Funk**.

Das Wort missa bedeutete in der Liturgie zuerſt die Entlaſſung aus dem Gottesdienſt (missa = missio, dimissio), wurde aber bald auf den Gottesdienſt ſelbſt übertragen und ging in dieſer Bedeutung in unſere Sprache als Meſſe über. Man nahm bisher an, daß der ſpätere Sprachgebrauch bis an das Ende des 4. Jahrhunderts zurückreiche, indem Ambroſius und ebenſo auch die neuentdeckte Peregrinatio Silviae ihn kennen. So u. a. Rottmanner in der Abhandlung: Über neuere und ältere Deutungen des Wortes missa, in dieſer Zeitſchrift 1889 S. 531—57. Dagegen glaubte Kellner in

1) Batiffol in Revue biblique 1903, 86—89 zeigt weitere Unterſchiede zwiſchen der Theologie Novatian's und des Traktators.

ſeiner Heortologie 1901 S. 54 bei beiden noch den älteren Sprachgebrauch, in der Peregrinatio Silviae näherhin nur ihn annehmen zu ſollen, und während er ſich zunächſt auf eine kurze Bemerkung beſchränkte, begründete er ſeine Anſchauung näher, als ihm Rauſchen bezüglich der Auffaſſung der Ambroſius-ſtelle in der Literariſchen Rundſchau 1901 S. 106 widerſprach. Die Abhandlung erſchien ebenfalls in dieſer Zeitſchrift, 1901 S. 427—43. Es wird ausgeführt, daß die fragliche Änderung des Sprachgebrauches erſt im 6. Jahrhundert bei einigen fränkiſchen Schriftſtellern wahrnehmbar ſei (S. 438), missa = Meſſe zuerſt von den galliſchen Synoden in der erſten Hälfte des 6. Jahrhunderts gebraucht werde, nachdem es als Bezeichnung eines Teiles der Liturgie, der Katechumenenmeſſe, ſchon früher in Gebrauch geweſen ſei (S. 440).

Ich vermag der Ausführung nicht beizuſtimmen. Ambroſius erzählt an der in Betracht kommenden Stelle, Ep. 20 n. 4—5 (Migne PL 16, 995): nach den (bibliſchen) Leſungen und nach der Predigt ſowie nach der Entlaſſung der Katechumenen (dimissis catechumenis) habe er einigen Tauf-kandidaten (aliquibus competentibus) das Symbolum erklärt, bezw. übergeben (tradebam); da ſei ihm ein Angriff des Hofes auf die Portiana basilica gemeldet worden; er habe ſich jedoch dadurch nicht beirren laſſen, ſondern ſein Amt weiter verwaltet, und während er geopfert habe, ſei ihm eine zweite beunruhi-gende Nachricht überbracht worden. Der Schlußſatz iſt, weil beſtritten, noch mit ſeinen eigenen Worten anzuführen. Der Kirchenlehrer ſchreibt: Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero, raptum cognovi etc.

So Ambroſius. Und Kellner meint, missa bedeute hier nicht, wie man bisher angenommen habe, Meſſe, ſondern Ent-laſſung, die Entlaſſung der Taufkandidaten nach der ſchon vor-her erfolgten Entlaſſung der Katechumenen, und dieſe Deutung

ſei notwendig, da ſonſt das Wort mittere in einem Atem zweimal in verſchiedenem Sinn gebraucht ſein müßte, einmal für „Entlaſſen“ (dimissis catechumenis), dann für „Meßopfer“, während letzteres doch erſt hernach erwähnt (dum offero) und zum Ueberfluß noch in demſelben Kapitel (5) oblatio genannt werde (S. 442). Die Gründe ſind aber nicht zureichend. Es iſt unrichtig, zu ſagen, daß Ambroſius bei der Deutung von missa als Meſſe das gleiche Wort nach einander in verſchiedener Bedeutung gebrauche. Der Kirchenlehrer ſpricht nicht zweimal von missa, auch nicht zweimal von mittere; er gebraucht dimittere und missa, und es iſt nicht einzuſehen, wie dieſes Wort in der Stelle nicht etwas anderes ſollte bedeuten können als jenes. Daß er das Meßopfer ferner erſt mit den Worten: Dum offero erwähne, iſt eine unbegründete Behauptung; die Annahme ruht auf der Vorausſetzung, missa bedeute nicht Meſſe, und fällt mit ihr. Daß Ambroſius endlich ſonſt den Ausdruck gebraucht, hat hier, wo es ſich um die Interpretation einer einzelnen Stelle handelt, lediglich nichts zu bedeuten. Man hatte zur Bezeichnung des euchariſtiſchen Gottesdienſtes eben verſchiedene Ausdrücke.

Sind die Einwände gegen die alte oder die Gründe für die neue Deutung nicht zureichend, ſo zeigen Wortlaut und Kontext klar, daß missa = Meſſe zu nehmen iſt. Man beachte folgendes. Da es ſich nur um einige Taufkandidaten handelte, ſo war ihre Entlaſſung nichts ſo Bedeutendes, daß ſie zu erwähnen war; und wenn ſie je erwähnt werden wollte, mußte ſie beſtimmter ausgedrückt, dem missam ein illorum oder competentium beigefügt werden. So allein und abſolut, wie missa daſteht, kann das Wort, wenn überhaupt von Entlaſſung, nur von der allgemeinen Entlaſſung am Ende des ganzen Gottesdienſtes verſtanden werden. Man vergleiche das häufige et sic fit missa in der Peregrinatio Silviae. Sodann

fallen die Worte über die Veranſtaltung der missa ins Gewicht. Indem Ambroſius ſchreibt: missam facere coepi, giebt er klar zu verſtehen, daß er nicht einen raſch ſich vollziehenden Akt meint, wie es die Entlaſſung iſt, ſondern eine Handlung von einer längeren Dauer, d. i. das Opfer oder die Meſſe. Kellner hätte den Punkt nicht unberückſichtigt laſſen ſollen, da ſchon die Mauriner die Aufmerkſamkeit auf ihn lenkten. Zu der Überſetzung: Ich fing an die Meſſe zu verrichten, paßt ferner endlich trefflich der Anfang des folgenden Satzes: Dum offero. Ambroſius hat die Meſſe angefangen, und während er noch bei ihrer Feier iſt (dum offero), kommt die weitere beunruhigende Nachricht. Endlich vermißt man bei der neuen Deutung eine direkte Ausſage über die Hauptſache des munus des Biſchofs. Ambroſius ſoll die gleichgültige Entlaſſung einiger Taufkandidaten beſonders hervorheben, von dem euchariſtiſchen Opfer aber nur in einem Nebenſatz ſprechen! Das iſt doch ſehr unwahrſcheinlich, und andererſeits ſind die angeführten weiteren Gründe für die bisherige Auffaſſung der Stelle ſo ſtark, daß dieſelbe unbedingt als richtig zu gelten hat.

In der Peregrinatio Silviae bedeutet missa in den meiſten Fällen allerdings die Entlaſſung. Es ſei auf das allerdings nicht ganz vollſtändige und zuverläſſige Stellenverzeichnis in der Ausgabe von Geyer im Corpus scriptorum eccles. latinorum vol. XXXII p. 366 verwieſen. Die Pilgerin liebt es, bei den vielen Gottesdienſten, die ſie beſchreibt, gewöhnlich auch den Schluß hervorzuheben. Den letzten Beſtandteil bildet ja der Segen des Biſchofs, und indem ſie dieſen erwähnt, gedenkt ſie noch beſonders der Entlaſſung, meiſt mit der Formel: et oder et sic fit missa. So gleich bei dem erſten in Betracht kommenden Abſchnitt, c. 24, bei der Schilderung der Matutin und Vesper an den Werktagen p. 71, 28;

72, 27, und bei der Beſchreibung der Matutin am Sonntag p. 74, 7. Letztere Stelle möge wegen ihrer Kürze als Beiſpiel angeführt werden; ſie lautet: Item benedicit fideles, et fit missa. Die Form iſt nicht immer ganz dieſelbe; wenn ſie aber verſchieden iſt, ſo erhellt die Bedeutung von missa = Entlaſſung zur Genüge aus dem Zuſammenhang.

Das Wort ſteht aber nicht immer am Schluß einer gottesdienſtlichen Schilderung; es wird einigemal auch gebraucht, ohne daß vorher von einem Gottesdienſt die Rede iſt, alſo gleichſam abſolut, nur in dieſem Fall gewöhnlich mit dem Beiſatz ordine suo. So heißt es c. 41 von der Feier des Mittwochs und des Freitags in der Zeit von Oſtern bis Pfingſten: in Syon proceditur, sed mane; fit missa ordine suo (p. 93, 6—7). Ferner heißt es von der Feier der quinta feria quadragesimarum post pascha (= Chriſti Himmelfahrt), die in Bethlehem gehalten wurde, einfach: celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco (p. 93, 13—14). Weiter c. 38: ordine suo fiunt missae per octo dies paschales (p. 91, 10). Hier bedeutet das Wort offenbar nicht die Entlaſſung, ſondern einen Gottesdienſt, und es iſt deshalb unrichtig, wenn Kellner ſagt, missa (für ſich allein gebraucht) bezeichne bei der Pilgerin die Entlaſſung, nichts weiter (S. 437). Fraglich iſt nur, was für ein Gottesdienſt gemeint iſt, ob der euchariſtiſche oder ein anderer. Wenn man aber die Tage berückſichtigt, um die es ſich handelt, hat man genügenden Grund, an jenen zu denken. Chriſti Himmelfahrt war allem nach zur Zeit der Pilgerin ſchon ein eigentlicher Feſttag in Jeruſalem und wenn es je noch nicht ſo war, ſo wird man immerhin an dem Tag, wenn man ihn ſo feierte, daß man am Vorabend von Jeruſalem nach Bethlehem ging, dort eine Vigil hielt und hernach missam ordine suo zelebrierte, einen vollen Gottesdienſt oder eine

Meſſe gehalten haben. Dasſelbe läßt ſich für die beiden anderen Tage annehmen, da der Mittwoch und der Freitag zuſammen mit dem Sonntag ganz allgemein von Epiphanius Expos. fidei c. 21 als die von den Apoſteln angeordneten Tage der gottesdienſtlichen Verſammlung erwähnt werden. Zudem iſt der abſolute Ausdruck fit (celebratur) missa ordine suo überhaupt kaum anders als von dem eigentlichen und höchſten chriſtlichen Gottesdienſt, dem euchariſtiſchen oder der Meſſe zu verſtehen.

Deutlicher ſpricht die Schilderung der Pfingſtfeier c. 43. Wir erfahren hier, daß beim erſten Hahnenruf die Vigil in der Auferſtehungskirche gefeiert wurde. Am frühen Morgen (mane) verſammelte man ſich dann in der ecclesia maior oder in dem Martyrium, und der hier ſtattfindende Gottesdienſt wird folgendermaßen beſchrieben: aguntur omnia, quae consuetudinaria sunt agi; praedicant presbyteri, postmodum episcopus, aguntur omnia legitima, id est *offertur* iuxta consuetudinem, qua dominica die consuevit fieri; sed eadem adceleratur missa in Martyrium, ut ante hora tertia fiat. Die missa oder Entlaſſung wird in dieſem Gottesdienſt beſchleunigt, weil an ihn ſofort ein anderer ſich anreiht. Nach Beendigung desſelben geht nämlich die ganze Gemeinde zur Sionskirche, und über die dortige Feier bemerkt die Pilgerin: Ubi cum ventum fuerit, legitur ille locus de Actus apostolorum, ubi descendit spiritus, ut omnes linguae <audirentur et omnes> intellegerent, quae dicebantur; postmodum fit ordine suo *missa*. Nam presbyteri de hoc ipsud, quod lectum est, quia ipse est locus in Syon, alia modo ecclesia est, ubi quondam post passionem Domini collecta erat multitudo cum apostolis, qua hoc factum est, ut superius diximus, legunt ibi de Actibus apostolorum. Postmodum fit ordine suo *missa*, *offertur* et ibi, et iam ut dimittatur

populus, mittit vocem archidiaconus et dicet: Hodie statim post sexta omnes in Eleona parati simus in Inbomon. In der Sionskirche wird alſo zuerſt die bibliſche Perikope über die Geiſtesſendung geleſen, dann wird die missa nach ihrer Ordnung gehalten, es wird auch hier geopfert, und bei der Entlaſſung kündigt der Archidiakon zugleich eine weitere Feier in der Kirche auf dem Oelberg an.

Die Feier in der Sionskirche wird hier doppelt beſchrieben, und beidemal ſteht missa nach einer bibliſchen Leſung. Daß es aber gleichwohl nicht Entlaſſung bedeutet, zeigt der Beiſatz ordine suo, den man nie trifft, wo das Wort in dieſem Sinn gebraucht wird, der Beiſatz offertur et ibi in der zweiten Beſchreibung und die erſt hernach folgende Erwähnung der Entlaſſung. Das Wort kann hier nur Gottesdienſt bedeuten, und unverkennbar nur den euchariſtiſchen Gottesdienſt. Dagegen ſpricht nicht das offertur et ibi in der zweiten Beſchreibung. Die Pilgerin macht dieſen Beiſatz offenbar nur, um die missa näher zu beſtimmen, nicht aber, um ſie in Gegenſatz zur oblatio zu ſtellen; denn ſie ſagt nicht: es wird geopfert, oder: es wird auch geopfert, ſondern: es wird auch dort, in der Sionskirche, geopfert. Damit gibt ſie deutlich zu erkennen, daß ihr nicht das Opfer als ſolches hier das Bemerkenswerte war, ſondern nur ſeine Wiederholung an demſelben Tag, an dem bereits in einer anderen Kirche ein Opfer ſtattgefunden hatte. Demgemäß ſind die Worte fit ordine suo missa in beiden Beſchreibungen von dem eigentlichen chriſtlichen Gottesdienſt zu verſtehen, und mit dem Beiſatz offertur et ibi wird derſelbe noch zum Überfluß als euchariſtiſcher oder als Meſſe bezeichnet.

Noch deutlicher iſt eine weitere Stelle. In der Schilderung der Samstagsfeier in Jeruſalem während der Quadrages bemerkt die Pilgerin c. 27 p. 80: Fit o b l a t i o in

Anastase maturius, ita ut fiat missa ante solem. Dann folgt ein Satz über die durch die ganze Nacht ſich hindurchziehenden Pſalmengeſänge und Leſungen, und darauf fährt ſie fort, indem ſie den angeführten Satz wieder aufnimmt: Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea hora, qua incipit sol procedere, et missa (ſo Geyer; iam m. Gamurrini; ad missam Hſ.) in Anastase facta sit. Sic ergo singulae septimanae celebrantur quadragesimarum. Quod autem dixi, maturius fit missa sabbato, id est ante solem, propterea fit, ut citius absolvant hi, quos dicunt hic ebdomadarios. . . . Propter ipsos ergo, ut citius absolvant, ante solem fit missa in Anastase. Quod autem dixi, propter illos fit missa mane, non quod illi soli communicent, sed omnes communicant, qui volunt eadem die in Anastase communicare. Am Samstag wurde alſo in der Quadrages der Gottesdienſt in aller Frühe gehalten, ſo früh, daß die Entlaſſung noch vor Sonnenaufgang erfolgen konnte, und dies deswegen, damit diejenigen, die das Faſten in dieſer Zeit auf die Woche, Sonntag mittag bis Samstag früh nach der Kommunion, ausdehnten, bälder zum Eſſen kämen. Das Wort missa begegnet uns in dem Abſchnitt wiederholt. Im erſten und dritten Fall bezeichnet es ſicher die Entlaſſung. An der zweiten Stelle bedeutet es ſicher Meſſe. Die Pilgerin ſagt uns dieſes ſelbſt, indem ſie das Wort durch oblatio erklärt, womit ſie ſonſt den euchariſtiſchen Gottesdienſt bezeichnet, und wenn ſie es auch nicht ausdrücklich ſagen würde, ſo müßten wir es dennoch annehmen, da hier missa der oblatio im vorausgehenden Satz entſpricht und bei der Deutung des Wortes als Entlaſſung eine auch bei der ſtiliſtiſchen Unbeholfenheit der Schrift höchſt auffallende und unerträgliche Tautologie ſich ergeben würde. Dieſelbe Bedeutung hat das Wort allem nach an der vierten Stelle, da die Pilgerin ſich auf

eine frühere zurückbezieht und die Worte maturius fit missa am meiſten den Worten fit oblatio maturius entſprechen. Ebenſo verhält es ſich wohl mit den zwei weiteren Stellen. Wie man aber die drei letzten Stellen erklären mag, immerhin bleibt eine, in der missa ſicher Meſſe bedeutet.

Der bezügliche Sprachgebrauch könnte vielleicht noch an anderen Stellen nachgewieſen werden. Ich ſetze aber die Unterſuchung nicht fort. Es ſollte zunächſt nur feſtgeſtellt werden, daß das Wort in der weiteren Bedeutung der Schrift nicht ganz fremd iſt, und ſchon aus dem Angeführten erhellt, daß die Behauptung Kellners, die Pilgerin gebrauche das Wort missa für Meſſe niemals (S. 437), nicht richtig iſt [1]).

Nach dem von Kellner angenommenen Termin wäre der neue Sprachgebrauch auch im 5. Jahrhundert noch nicht zu erwarten. Es liegen aber Zeugniſſe für ihn vor von den Päpſten Innocenz I und Leo I, von Paulinus Petricordia und Viktor von Vita. Sie ſind 1889 S. 552 aufgeführt. Kellner glaubt die der beiden letzten Autoren als zu unbeſtimmt ablehnen zu können, das Viktors insbeſondere als nicht ſtreng beweiſend für das Meßopfer, ſondern nur für Gottesdienſt im allgemeinen (S. 441, Anm. 1). Auf die beiden erſten Zeugen geht er gar nicht ein, vielleicht weil die Stellen ihm ebenfalls nicht beſtimmt genug lauten. Aber Leo I faßt ja missa deutlich und ausdrücklich als sacrificium, und wenn man nicht einer übertriebenen Skepſis huldigt, wird man die gleiche Auffaſſung auch bei den drei anderen Zeugen finden. Da Kellner nicht näher auf ſie eingegangen iſt, ſo dürfte es auch meinerſeits an dieſer kurzen Bemerkung genügen.

---

1) Nachdem ich dieſes geſchrieben, kam mir der Artikel „Meſſe, dogmengeſchichtlich“ von F. Kattenbuſch in der Realencyklopädie für proteſt. Theologie und Kirche 3. A. XII, 665—97 zu. Derſelbe befindet ſich in Übereinſtimmung mit meiner Ausführung.

Vom 6. Jahrhundert an werden die Zeugniſſe immer häufiger und brauchen deshalb nicht mehr weiter aufgeführt zu werden. Nur möchte ich bemerken, daß den 1889 S. 553 erwähnten Autoren noch Ennodius beizufügen wäre.

Wenn es richtig wäre, daß, wie Kellner annimmt, galliſche Synoden und Autoren den neuen Sprachgebrauch zuerſt kennen, wäre deſſen Urſprung in Gallien zu ſuchen. Nach den angeführten Zeugniſſen beſteht dazu kein Grund. Der Ausgangspunkt der fraglichen Entwicklung iſt nach ihnen überhaupt nicht mehr zu beſtimmen; die Neuerung tritt uns faſt gleichzeitig in Gallien, Mailand und Rom entgegen.

Während Kellner den Sprachgebrauch von missa = Meſſe erſt im 6. Jahrhundert beginnen läßt, meint er, wie wir geſehen, daß der didaktiſche Teil des Gottesdienſtes ſchon vorher missa catechumenorum oder Katechumenenmeſſe genannt worden ſei. Rottmanner (a. a. O. S. 544—50) findet dieſen Sprachgebrauch mit Sicherheit erſt bei Jvo von Chartres im 12. Jahrhundert; in der früheren Zeit bedeutet missa catechumenorum nach ſeinem Nachweis nicht Katechumenenmeſſe, ſondern Entlaſſung der Katechumenen. Ich gehe jetzt auf dieſe Frage nicht ein, ſtelle mich aber um ſo eher auf die Seite von Rottmanner, als Kellner ſeine Auffaſſung nicht näher begründete.

6.

Zur kaſuiſtiſchen Behandlung des Faſtengebotes.

Von Prof. Dr. A. Koch.

Über die hohe ſittliche Idee, die eminent aſketiſche und ſoziale Bedeutung des Faſtens kann unter Chriſten ſpeziell, unter den Katholiken auch nicht im geringſten ein Zweifel beſtehen. In der altteſtamentlichen Offenbarung erſcheint es als von Gott ſelbſt eingeſetzt und genehmigt (Joel 1, 14; 2, 12—15) und als beſonderes Mittel zur Tugend (Joel 2, 16; Iſ. 58, 6—8), zur Buße und Verſöhnung mit Gott (3 Moſ. 16, 29—31) ſowie zur Beſänftigung des göttlichen Zornes (5 Moſ. 9, 18—19; vgl. Richt. 20, 25 f.; Jon. 3, 8—10; Job. 3, 10; 12, 8; Eſth. 4, 3; 9, 31). „Bona est oratio cum ieiunio“, verſichert uns ebenſo kurz als prägnant der Geiſt Gottes (Job. 12, 8). Sollte auch Mt. 17, 21: *τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ* interpoliert [1]) und Mk. 9, 28 der Zuſatz *καὶ νηστείᾳ* wie 1 Kor. 7, 5 unecht ſein [2]), ſo iſt doch im Neuen Teſtamente die Lehre und die Übung des Faſtens hinreichend bezeugt. Iſt ſchon das Beiſpiel Jeſu von größter Tragweite (Mt. 4, 2 und Parall.), ſo iſt noch mehr zu beachten, daß der Heiland nicht das Faſten bekämpft hat, ſondern nur das äußerliche Gepränge bei demſelben (Mt. 6, 16—18; vgl. Lk. 18, 12—14), daß der hl. Pau-

1) W. Bouſſet, Die Religion des Judentums im neuteſtamentlichen Zeitalter, Berlin 1903 S. 158 A. 2: „Das Wort iſt freilich ſchwerlich echt. Doch wirft es ein Licht auf Zuſtände der älteſten Chriſtengemeinde“. — Vgl. P. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 391.

2) Vgl. P. Schanz, Commentar über das Ev. des hl. Markus Freiburg 1881, 300.

Digitized by Google

lus das Faſten warm empfiehlt (2 Kor. 6, 5) und die erſten Chriſten das Faſten übten (Apg. 13, 3; 14, 23)[1]).

In erſter Linie ſteht das ideale Faſten, d. h. die Enthaltung von der Sünde (Iſ. 58, 2—6). Dieſes geiſtige Faſten ſcheint in faſt ausſchließlicher Weiſe der Hirt des Hermas zu verlangen, indem er über *νηστεία πλήρης καὶ δεκτὴ τῷ κυρίῳ* alſo belehrt: *νήστευσον δὲ τῷ θεῷ νηστείαν τοιαύτην· μηδὲν πονηρεύσῃ ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ δούλευσον τῷ κυρίῳ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ· τήρησον τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ πορευόμενος ἐν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ καὶ μηδεμία ἐπιθυμία πονηρὰ ἀναβήτω ἐν τῇ καρδίᾳ σου· πίστευσον δὲ τῷ θεῷ, ὅτι, ἐὰν ταῦτα ἐργάσῃ καὶ φοβηθῇς αὐτὸν καὶ ἐγκρατεύσῃ ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος, ζήσῃ τῷ θεῷ· καὶ ταῦτα ἐὰν ἐργάσῃ, μεγάλην νηστείαν ποιήσεις καὶ δεκτὴν τῷ θεῷ*[2]). Gegenüber dem leiblichen Faſten bezeichnet St. Auguſtin das geiſtige als das vollkommene: ieiunium magnum et generale est abstinere ab iniquitatibus et ab illicitis voluptatibus saeculi, quod est perfectum ieiunium[3]), ein Ausſpruch, der in das kirchliche Rechtsbuch Aufnahme gefunden hat[4]). An die Stelle dieſes geiſtigen, idealen oder vollkommenen Faſtens kann und darf ſelbſtverſtändlich niemals das leibliche Werk des Faſtens treten, aber ſtets iſt auch das erſtere gefordert, bezw. in der Verbindung beider der richtige Sinn und Geiſt des kirchlichen Faſtens geſehen worden[5]). Die Wichtigkeit

---

1) Über das Faſten in der urkirchlichen Literatur vgl. A. Beck, Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, 186 f.

2) Simil. V 4—5. Funk, patr. apost. Ed. 2. Tubingae 1901 I 531. 3) In Joh. tr. 17 n. 4. Migne P. l. 35, 1529.

4) Corp. iur. can. C. 25 D. 5 de consecr.

5) Vgl. beſonders Augustinus, Sermones in Quadrag. (de temp. n. 205—211. Migne 38, 1039); Leo M. Serm. 1 et 2 de ieiunio dec. mens. Sermo 6 de ieiunio sept. mens. (Ed. Baller. Serm. 12, 13, 91. Venetiis 1753 p. 42, 43, 355). Vgl. den Hymnus der Metutin in der Quadrages.

und hohe Bedeutung desſelben als eines der wirkſamſten Tugendmittel wird in der kirchlichen Präfation für die hl. Faſtenzeit mit den Worten hervorgehoben: Deus qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia [1]).

Da das Faſten ſeiner Natur nach als „actus virtutis abstinentiae“ (Thomas S. th. II 2 q. 147 a. 2) zum Tugendgebiet der Mäßigkeit (temperantia) gehört, ſo iſt die Verpflichtung, zu faſten, ſchon durch das natürliche Sittengeſetz ausgeſprochen, inſofern die Vernunft die Enthaltſamkeit als notwendige Bedingung erkennt, das ſinnliche Begehren in der rechten Ordnung zu erhalten, bezw. für moraliſche Verſchuldung Buße zu tun. Dazu kommt das göttliche Geſetz [2]). Die Beſtimmung der Zeit und der Art des Faſtens iſt Aufgabe der poſitiven Geſetzgebung der Kirche [3]).

---

1) Vgl. Ps.-August. Append. S. 73 (al. 230 de tempore) n. 1 (Migne P. lat. 39, 1887): Jeiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subicit. Jeiunium cor facit contribulatum et humiliatum, quod Deus non spernit. Jeiunium concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores exstinguit, castitatis verum lumen accendit. Vgl. Thomas Aq. S. th. II 2 q. 147 a. 1.

2) Augustinus, ep. 36 n. 25: Ego in evangelicis et apostolicis literis totoque instrumento, quod appellatur testamentum novum, animo id revolvens video praeceptum esse ieiunium. Quibus autem diebus non oporteat ieiunare, et quibus oporteat, praecepto Domini vel apostolorum non invenio definitum. Mig. P. l. 33, 147.

3) Thomas Aq. S. th. II 2 q. 147 a. 3: Sicut ad saeculares principes pertinet, praecepta legalia iuris naturalis determinativa tradere de his, quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem (cfr. a. 1 huius quaest.), quod ieiunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpae et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti, quantum sibi necessarium est ad praedicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub

Das kirchliche Faſtengebot (ieiunium ecclesiasticum) läßt ſich nun mit Natalis Alexander definieren als abstinentia a certo ciborum genere pluribusque refectionibus secundum modum ab ecclesia institutum et propter finem pietati congruentem [1]). Abgeſehen von der gänzlichen Enthaltung von Fleiſchſpeiſen (abstinentia) und der Einhaltung einer beſtimmten Tagesſtunde iſt das weſentliche Moment des ieiunium ecclesiasticum die Enthaltung vom öfteren Genuſſe von Nahrung während des Tages von 24 Stunden [2]). Es iſt nur eine Mahlzeit (coena), näherhin nur eine einmalige Sättigung geſtattet: Essentia ieiunii in unica tantum refectione diuturna consistit [3]). Dieſes Gebot verpflichtet unter einer ſchweren Sünde [4]), reſp. die Übertretung desſelben iſt ex genere suo peccatum mortale [5]). Unmäßigkeit bei der einmaligen

praecepto legis naturae, sed determinatio temporis et modi ieiunandi secundum convenientiam et utilitatem populi christiani cadit sub praecepto iuris positivi, quod est a praelatis ecclesiae institutum, et hoc est ieiunium ecclesiae.

1) Theol. dogmatico-mor. l. IV c. 5 a. 5. § 1. Einſiedeln 1771 VIII 649.

2) Concina, Theol. christ. tom. V de praec. eccles. l. II diss. 2 c. 6: Manifestum est, ieiunium ecclesiasticum unicam admittere comestionem. Quamvis enim dissidium aliquod sit, num haec comestio sit potissima ieiunii pars eiusdemque essentiam constituat, omnes tamen affirmant, hanc unicam comestionem esse partem substantialem, licet minus principalem, ut quidam arbitrantur, ieiunii ecclesiastici. Romae 1763 p. 56.

3) Noldin, Summa theol. mor. II de praeceptis n. 670. Oeniponte 1902 p. 636.

4) Prop. ab Alexandro VII damnata n. 23: Frangens ieiunium ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter nisi ex contemtu vel inoboedientia hoc faciat, puta, quia non vult se subicere praecepto. Denzinger Enchir. n. 994. cfr. Trident. s. VI de iustif. can. 20.

5) Noldin l. c. n. 669: Praeceptum ieiunii ex genere suo grave est, quia de re agitur, quae scilicet ad bonum spirituale fidelium notabiliter conducit (p. 635). — Müller, theol. mor. l. II p. 2 § 189 n. 5 (Vindob. 1869 II 566): Praeceptum unicae refectionis

Sättigung iſt Sünde[1]).

Außer der einmaligen Sättigung (refectio plena) iſt heutzutage kraft allgemeiner Gewohnheit und der kirchlichen Praxis morgens ein kleines Frühſtück (ientaculum seu frustulum matutinum)[2]) und abends ein kleines Eſſen (coenula, collatio, refectiuncula vespertina) geſtattet[3]). Was das erlaubte Maß des kleinen Abendeſſens betrifft, ſo ſteht allgemein feſt, daß die abendliche Kollation ſo beſchaffen ſein müſſe, daß ſie nicht als ein gewöhnliches Abendeſſen, geſchweige denn als zweite Mahlzeit angeſehen werden kann. Damit das Faſtengebot durch ſie nicht aufgehoben wird, geſtatten die Theologen allgemein nur eine quantitas modica. Collatio vespertina, bemerkt z. B. Reiffenſtuel, quae prioribus saeculis ignorabatur, posterioribus hisce saeculis ob corporum infirmitatem, quae mundo senescente semper magis magisque augetur, et aliis rationabilibus de causis ex generali consuetudine et tacito consensu ecclesiae in modica quantitate permissa est ac licita. Ita communis. Et hanc Doctores non refectionem, sed refectiunculam duntaxat, per quam ieiunium non solvitur, appellandam censuerunt, utpote in parva solum quantitate sumendam, und führt dann an praecipuas et probabiliores sententias doctorum saltem in hoc convenientium, quod refectiuncula illa (ut ipsum nomen

obligat sub gravi, cum versetur circa opus virtutis in genere suo grave.

1) Thomas S. th. II 2 q. 147 a. 6 ad 2: Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum ieiunii perdere, sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

2) »An permitti possit, ut mane diebus ieiunii in parva quantitate sumatur cafeum aut chocolata cum frustulo panis, ut fit in regione canadensi“. Respondit s. Poenitentiaria 21. nov. 1843, eos qui talem usum sequuntur, non esse inquietandos.

3) Liguori theol. mor. l. 4 n. 1024. Über die geſchichtliche Entwicklung dieſer Gewohnheit ſ. Concina l. c. c. 7 S. 57 f.

demonstrat) debeat esse modica, ne transeat in coenam vel semicoenam [1]). In der näheren Beſtimmung der quantitas modica gehen aber die Anſichten der Autoren ſehr weit auseinander. Nachdem Sporer die Tatſache konſtatiert hatte, „modicam debere esse quantitatem omnes conveniunt, quo minor eo melior“, ſagt er, at vero quantum et in quanam quantitate modica liceat cibum capere in refectiuncula illa, tot sunt sententiae quot capita. Aliqui mensuras mathematicas praefigunt: nam Graffiis permittit tres uncias, Homobonus permittit quatuor, Villalobus concedit sex, Fagundez et Tamburini octo uncias admittunt, id est fere mediam libram nostram in refectiuncula vespertina; alii alia comminiscuntur [2]). Der hl. Karl Borromäus geſtattete ſogar bloß „panis unciam cum dimidia et vini poculum tantum“ und der Abt von Kaſſino, Jacob de Graffiis (c. 1593) nur zwei Unzen [3]). Es iſt ſomit unrichtig, wenn P. Noldin S. J. ſagt, daß die Theologen „das erlaubte Speiſemaß anfänglich auf 3—4 Unzen beſtimmten“ [4]). Unwahr iſt ferner P. Noldin's Behauptung, daß „die Geſamtheit aller katholiſchen Theologen das an Faſttagen erlaubte Speiſemaß nach dem Gewichte beſtimmen“ [5]).

Sehen wir ganz ab von zahlreichen Moraltheologen,

1) Theol. mor. tract. X de praec. eccles. d. 2 q. 2 n. 23—24. Monachii 1699, 651.

2) Sporer-Bierbaum, theol. mor. Ed. II t. I tract. 3 n. 570 (Paderborn 1901 S. 766).

3) Siehe Patuzzi, Ethica christ. t. V tract. IX de praec. eccles. diss. 2 c. 11 n. 5. Bassani 1790 p. 376. Concina l. c. c. 7 (S. 58). Über den »progressus quantitatis cibi, qui sumi consuevit in hac collatione, temporis decursu ab una et altera uncia ad octo uncias« ſiehe Concina l. c. c. 14 (S. 75 f.).

4) Zur Erklärung des Faſtengebotes in der „Zeitſchrift für kathol. Theol.“ Innsbruck 1903, 567 f.

5) a. a. O. S. 569.

z. B. Sailer, Hirſcher[1]), Werner, Stapf, Jocham, Friedhoff, Fuchs, Probſt, Schmid, Linſenmann und Simar, die an einer ſolchen kaſuiſtiſch-phariſäiſchen Kleinkrämerei keine Freude hatten und deshalb das an Faſttagen erlaubte Speiſemaß keineswegs nach dem Gewicht beſtimmten, ſo iſt es nicht ohne Intereſſe, daß ſelbſt Pruner, der in ſeiner Moraltheologie ſichtlich Vollſtändigkeit anſtrebt und von P. Lehmkuhl „ex recentis aetatis scriptoribus merito inter celebriores numeratur“[2]), über die Quantität der abendlichen Kollation ſich alſo äußert: „Die Autoren erörtern weitläufig, wieviel man bei der Abendrefektion eſſen dürfe. Es wird dies übrigens nur relativ je nach dem Bedürfniſſe eines jeden in Rückſicht auf ſeine körperlichen Kräfte und die ihm obliegenden Arbeiten zu bemeſſen ſein“[3]). J. Schmid erklärt, daß „das Maß (der abendlichen Kollation) nicht nach einer allgemeinen Regel ſich beſtimmen läßt, ſondern nach dem perſönlichen Bedürfniſſe der Körperkonſtitution und Berufsarbeit des Faſtenden beſtimmt werden muß“[4]). P. W. Wilmers S. J. lehrt: „Der Gewohnheit gemäß iſt auch am Abende eine kleine Stärkung (Kollation) erlaubt. Wieviel genoſſen werden dürfe, läßt ſich bei der Verſchiedenheit der Kräfte und Beſchäftigungen nicht genau beſtimmen“[5]). Unter ausdrücklicher Berufung auf die Lehre des hl. Thomas von Aquin: „quantitas cibi non potest eadem omnibus taxari propter diversas corporum

1) Über Sailer und Hirſcher bemerkt Oberlehrer Ott (Studien und Früchte zur Beförderung der Frömmigkeit, Hechingen 1903, 75): „Sailer und Hirſcher haben den Verſuch gemacht, die Moral ohne Kaſuiſtik darzuſtellen. ... Sailer und Hirſcher hätten nach Thomas verbeſſert, aber nicht durch Lehmkuhl, Pruner u. a. verdrängt werden ſollen“.

2) Theol. mor. 10. A. Freiburg 1902. II S. 839.

3) Kath. Moraltheologie 3. A. Freiburg 1903 II 288 (wörtlich ſo ſchon in der 2. A. S. 773).

4) Lehrbuch der kath. Moraltheologie 2. A. Regensburg 1878, 361.

5) Handbuch der Religion 4. A. Münſter 1886 III 410.

complexiones, ex quibus contingit, quod unus maiori alter minori cibo indiget“ [1]), erklären die drei Dominikaner P. Natalis Alexander [2]), P. Patuzzi [3]) und P. Concina [4]) es für unmöglich, die Quantität der collatio serotina genau, bezw. nach dem Gewichte zu beſtimmen. Auch P. Michel ſieht in unſerer Frage eine „res, quae mathematice omnino determinari non potest“ [5]) und P. Reiffenſtuel legt das Bekenntnis ab: „quantum cibi in tali refectiuncula seu collatione licitum sit sumere, non tam facile est determinare“ [6]).

Von nicht geringer Bedeutung iſt ferner die Tatſache, daß Moraltheologen mit Namen von gutem Klang die kaſuiſtiſchen Beſtimmungen über Maß und Gewicht zwar genau angeben, aber auch ſofort erklären, daß die quantitas cibi nicht allgemein fixiert werden könne. So ſagt z. B. Scavini: Ceterum licet generatim loquendo sumere quantum necessa-

---

1) S. theol. II 2 q. 147 a. 6 ad 1.

2) l. c. a. 7 regula 12 (VIII 749): Quantitas certa mensura definiri vix potest ... et quantitas ita modica sumenda est, ut coenula non vertatur in coenam. Betreffs der Regel des hl. Karl Borromäus (ſiehe oben S. 65) bemerkt Natalis: Id tamen scrupulosius urgere nolim et fidelibus singulis hanc legem imponere, ut panem, quae in coenula sumpturi sunt, ponderent. Nam hac etiam in specie locum habere puto regulam illam a S. Thoma traditam II 2 q. 147 (a. 6 ad 1).

3) l. c. c. 5 (p. 376): Quoad quantitatem tanquam certam statuo S. Thomae doctrinam, quod quantitas cibi non potest taxari etc..., attamen parva et tenuis sit oportet cibi quantitas in refectiuncula sumenda.

4) l. c. c. 12 n. 3: Nec eam (= quantitatem) definire ob varias corporum constitutiones potest, ut peroptime inquit D. Thomas II 2 q. 147 a. 6 ad 1. — l. c. c. 14 n. 7: et id quod iam dixi, repeto, nempe non posse assignari quantitatem mathematicam istius collationis.

5) Theologiae mor. principia, Paris 1902 II 290.

6) l. c. n. 24.

rium quis prudenter iudicat ad evitandam indispositionem, quae ipsum impediat a propriis officiis[1]). P. Sabetti S. J. erklärt: Sane statui nequit regula omnino fixa, cum etiam ad complexionem, munera obeunda, durationem ieiunii etc. attendi debeat. Licet in genere sumere quantum necessarium quis ducit ad evitandam indispositionem, quae ipsum impediat, quominus officia sua convenienter obeat[2]). Der Kardinal-Erzbiſchof Th. Gouſſet von Rheims ſchreibt in ſeiner Théologie morale à l'usage des curés: „Was die Quantität der Speiſen zur Kollation anlangt, ſo ſtimmen die Theologen nicht überein. Die Einen geſtatten den vierten Teil von dem, was man gewöhnlich bei voller Sättigung zu ſich nimmt, während die Andern nur drei oder vier Unzen Nahrung erlauben. Der hl. Liguori geſtattet nach mehreren Gelehrten acht und ſelbſt zehn Unzen. Uns dünkt es aber, daß man hier keine feſte und allgemeine Regel aufſtellen kann; man muß auf die größere oder geringere Stärke des Temperamentes und auf die phyſiſche Konſtitution, welche nicht bei allen gleich iſt, Rückſicht nehmen. Es gibt Perſonen, welche ſelbſt um die Hälfte mehr als andere eſſen und daher viel härter und viel verdienſtlicher die Kollation halten. Im allgemeinen gilt daher die Regel, daß man nur einmal ſich ſättigen oder eine vollkommene Mahlzeit halten darf. Die außerdem noch ſtattfindende Mahlzeit muß daher einfach ſein und darf nicht ſättigen“[3]). Nachdem P. Sporer die verſchiedenen Anſichten diverſer Theo-

1) Theol. mor. universa. Ed. XI. Mediolani 1869 I 223. cfr. Scavini = Del Vecchio, Theol. mor. univ. compendium edit. V. Mediol. 1902 I 162.

2) Sabetti-Barrett S. J., Compend. theol. mor. Ed. XVI, Ratisbonae 1902, 240.

3) Moraltheologie zum Gebrauche für den Kuratklerus, bearbeitet von J. N. P. Oiſchinger, Schaffhauſen 1851 I n. 297 S. 126 f.

logen über das erlaubte Speiſemaß nach dem Gewichte angeführt (ſ. oben S. 65), fährt er fort: Alii *rectius* docent, *non posse* unam generalem pro omnibus quantitatem *secundum pondus et mensuram* determinari, sed variam esse posse pro varietate personarum et aetatis, educationis, occupationis, item regionis calidioris et frigidioris. Et sane verissimum est; sine dubio enim plus indiget et sumere potest homo provectae aetatis quam puer, homo nobilis pluribus et delicatioribus assuetus quam vulgaris, homo pluribus occupationibus et laboribus excitatus quam vacans, homo degens in his regionibus frigidioribus quam in regionibus calidis Italiae, Hispaniae etc. [1]).

Zum Schluß unſerer Revue ſoll noch einer der hervorragendſten Moraltheologen zum Worte kommen, P. *Laymann* S. J. [2]) und im engſten Anſchluß an ihn ſein Ordensgenoſſe *Antoine* [3]). Ohne die Beſtimmung des erlaubten Speiſemaßes nach dem Gewicht auch nur zu nennen, erklärt Laymann, die Quantität der Kollation könne nur allgemein dahin beſtimmt werden, daß ſie *gering* ſein müſſe: Quod attinet ad quantitatem, id universim dici potest, oportere esse modicam, ne coenula in coenam transeat. Im beſon-

---

1) l. c. n. 570. Sporer beſtimmt ſodann als »regula plana et universalis«, bezw. als „quantitas modica« die »quarta pars coenae ordinariae«, obgleich einige Moraliſten dieſe Anſicht als nimis laxam, improbabilem et minus tutam bezeichnen.

2) Von Laymann ſagt P. *Lehmkuhl* S. J.: vir ex iudicio Mazzarelli in theologia morali nulli aut fere nulli secundus: quod iudicium omnino verum esse arbitror (Theol. mor. 10. A. II 834. — *Chr. Pesch*, praelect. dogm. Ed. III. Freiburg 1903 I 61: Magnam in hoc campo (theol. mor.) famam adepti sunt post cardinalem Toletanum plures alii e societate Jesu, *prae ceteris vero* Paulus Laymann (pag. 29).

3) P. *Lehmkuhl* l. c. p. 826: in quaestionibus moralibus ex iudicio S. Alphonsi valde rigidus.

deren ſei die Verſchiedenheit von Land und Leuten zu berückſichtigen [1]). Sodann bezeichnet Laymann die von ſeinem Ordensgenoſſen Val. Reginald in ſeiner „Praxis" (t. 2 l. 4 n. 185) [2]) angegebene Regel als probabel: tunc excessum fieri nocturnae coenulae, quando id quod sumitur, notabiliter maius est quarta parte eius quantitatis, quae ad integram coenam sufficeret [3]). Außerdem führt er als Entſchuldigungsgründe an: corporis teneritudo vel assuefactio, qua ratione interdum personis nobilioribus plus remitti potest, vel occupatio diurna, qua ratione assiduis literarum studiosis plus conceditur (l. c.). Mit dem Probabiliſten Laymann ſtimmt in unſerer Frage über das Maß der erlaubten Speiſe der „Rigoriſt" P. Antoine S. J. vollſtändig überein, es wäre denn, daß man ſeine Forderung einer quantitas valde modica beſonders betonen wollte [4]). Auch er vertritt

1) Theol. mor. l. 4 tr. 8 c. 1 n. 9: Speciatim vero attendenda est tum regionum tum personarum diversitas et qualitas. Nam regionum aliae aliis frigidiores sunt, inter personas vero aliae aliis maiore cibo seu propter labores seu propter corporis constitutionem indigent. Ed. VII Bambergae 1688 t. II p. 146. Dem P. Laymann folgt wörtlich ſein Ordensgenoſſe E. Voit, theol. mor. Ed. VI Wirceburgi 1769 p. I n. 999 pag. 626.

2) P. Lehmkuhl l. c. II 840 ſagt von Raynald: Palmare eius opus, a S. Francisco Salesio magnopere commendatum, est »Praxis fori poenitentialis«. Cfr. Pesch l. c.

3) Aus dieſer Regel zieht E. Voit S. J. l. c. die Schlußfolgerung: quod is, qui indiget pro iusta refectione duabus libris, licite possit sumere mediam libram. — Der Franziskaner R. Saſſerath (Cursus theol. mor. Ed. VI p. I tr. 1 n. 76) gibt als „regula practice tuta" an: Regulariter sumi potest quarta pars coenae ordinariae, quae alicui spectatis circumstantiis suae personae, aetatis, conditionis, occupationis, regionis competit secundum leges temperantiae naturalis. Augustae Vindel. 1787 I 178.

4) Theol. mor. universa tr. de virtut. mor. c. 3 append. de ieiunio eccles. q. 3 resp. 1: De quantitate id universim dici potest, eam debere esse valde modicam, ne coenula convertatur in coenam.

die Meinung, daß man eine allgemeine Regel für das Maß der „coenula seu collatiuncula“ nicht aufſtellen könne. Juxta multos, bekennt Antoine, non debere esse eandem pro omnibus et ubique, sed diversam pro diversitate complexionum laborum et regionum, quarum aliae aliis calidiores sunt: unde fit, ut alii minore cibo quam alii indigent (l. c. pag. 301).

Ziehen wir nun aus unſerer bisherigen Darſtellung die Schlußfolgerung, ſo ergibt ſich als Reſultat die doppelte Tatſache: 1. Die Behauptung des P. Noldin S. J., daß „die Geſamtheit aller katholiſchen Theologen das an Feſttagen erlaubte Speiſemaß nach dem Gewichte beſtimme“, iſt unwahr. Durch Ausſchaltung aller Andersdenkenden läßt ſich ein consensus communis mühelos herſtellen, aber der geſchichtlichen Wahrheit entſpricht ein ſolches Verfahren nicht. 2. Selbſt ſolche Moraltheologen, die das traditionell-herkömmliche Maß und Gewicht von Faſtenſpeiſen verzeichnen, erklären zugleich, daß es überhaupt unmöglich ſei, Maß und Gewicht der erlaubten Kollation zu beſtimmen. „Kaſuiſtiſche Beſtimmungen über die erlaubte Dauer der Hauptmahlzeit, über Maß und Gewicht der erlaubten Kollation und über die Grenze der parvitas materiae, ſagt Linſenmann mit Recht, wären wohl dankenswert, aber ſie wären nur möglich, wenn die Lebens- und Nahrungsverhältniſſe nicht von Haus zu Haus und Land zu Land ſo ſehr verſchieden wären“ [1]. Es iſt alſo unmöglich, das Speiſemaß für die Kollation allgemein und feſt zu beſtimmen oder „eine beſtimmte Regel feſt-

---

Duaci 1751 t. II p. 300. — Ganz zutreffend bemerkt P. Concina (l. c. c. 14 n. 5 pag. 76), daß eine Anſicht, welche die Probabiliſten als nimis rigida bezeichnen, deßhalb noch nicht weniger wahr ſei (non ob id minus vera est).

1) Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878, 384 f.

zuſetzen, nach welcher das kirchliche Faſtengebot beobachtet werden ſoll“ [1]).

Wie verhält es ſich nun mit den Normen, welche die Kaſuiſtik für Beobachtung des Faſtengebotes, ſpeziell für die Kollation aufgeſtellt hat? P. Concina erzählt, daß er lange der Meinung geweſen, es laſſe ſich das Maß der abendlichen Stärkung nicht feſtſetzen, durch die Erfahrung aber belehrt worden ſei, daß dieſe Anſicht, wonach dem Einzelnen die Entſcheidung darüber gelaſſen werden ſolle, die Gefahr des Laxismus oder des Rigorismus, bezw. der Skrupuloſität in ſich berge. Auch folge daraus eine große Verwirrung in der Beobachtung des Faſtens. Denn die Chriſten, die hören oder leſen, daß die einen Kaſuiſten acht Unzen, die anderen den vierten Teil der Hauptmahlzeit geſtatten, bilden aus dieſen zwei Anſichten eine dritte und beſtimmen als quasi-Theologen für ſich ein beſonderes Speiſemaß, indem ſie behaupten, es reiche zum Faſten hin, wenn man hungernd (cum fame) von der Kollation ſich erhebe. Nach ernſtlicher Erwägung dieſer Umſtände habe er es für angemeſſen gehalten, eine Regel aufzuſtellen, die der nicht ſehr alten Gewohnheit und der Praxis der Heiligen nahekomme und den Laxismus fernhalte, zugleich allen dienlich ſein könne, obwohl der einzelne wegen beſonderer Konſtitution von ihr abweichen dürfe, er müſſe aber dieſe Regel berückſichtigen, damit er nicht viel von ihr abgehe [2]).

1) Zeitſchrift für kath. Theol. 1903, 570.

2) l. c. c. 14 n. 5 pag. 76: Diu in ea fui opinione, nihil videlicet statuendum esse super istius collationis quantitate. Sed experientia didici, nimium periculo laxitatum et etiam scrupulorum obnoxiam esse sententiam illam, quae nihil statuens omnia aliorum iudicio relinquit. Ex ea quoque magna confusio in ieiunii observantia sequitur. Nam christiani, vel quia audiunt vel quia legunt casuistas, alios permittentes octo quantitatis uncias, alios conce-

P. Concina glaubte ſomit, aus Gründen der Praxis veranlaßt zu ſein, eine beſtimmte Norm für die Beobachtung des Faſtengebotes aufzuſtellen. Welches iſt dieſe Norm? Der ernſte Dominikaner wählt den Mittelweg (media ego via incedam) zwiſchen den zwei Extremen, wornach entweder der vierte Teil der coena oder acht Unzen erlaubt ſind und beſtimmt „zwei Unzen Brot und eine Unze Mandeln, Feigen oder Nüſſe (dectractis corticibus)". Dieſe Anſicht entſpreche einerſeits der Lehre und Praxis der Heiligen, andererſeits ſei ſie human, doch dürfe die Humanität nicht zum Laxismus führen, obwohl zuzugeben ſei, daß wegen der leiblichen Konſtitution die Regel etwas gemildert werden könne[1]). Concina hat ſelbſt es erlebt, daß ſeine Meinung von den Kaſuiſten als rigoriſtiſch be- und verurteilt wurde. In dieſer Tatſache ſah er gerade einen Beweis für die Wahrheit ſeiner Lehre, indem die Majorität nur zu gern laxen Anſichten folge[2]), und betonte abermals, daß eine ma-

dentes quartam solitae coenae partem, ex his opinionibus unam tertiam efformant et quisque fere eorum theologus factus peculiarem istius collatiunculae mensuram sibi praefinit, atque eo devenerunt, ut asserant satis esse ad ieiunium, si a coenula serotina cum fame assurgant. His omnibus serio reputatis congruum existimavi regulam assignare, quae et consuetudinis non adeo vetustae et Sanctorum praxis imaginem quandam referat et laxitatibus aditum praecludat. Praefata regula communiter inservire omnibus potest, licet aliqui ratione peculiaris constitutionis possint aliquantulum ab ea recedere, sed ne multum aberrent, ad eam respicere debent.

1) l. c. Paullulum quoque, quin plus quam paullulum ab antiqua recedo severitate et sanctis viris mediae, ut ita dicam, istius consuetudinis aetatis gravioribusque theologis accedere volo. Duas uncias panis et unam unciam aut amygdalarum aut ficuum aut nucum detractis corticibus permitterem in collatione serotina. Haec sententia minus recedit a sanctorum doctrina et praxi, simul etiam humanitati indulget, sed indulgentia ita moderata est, ut a laxitate recedat. Non negaverim tamen, iuxta varias corporum constitutiones posse aliquantulum praefatam regulam relaxari.

2) l. c. Et quamvis plures casuistae nimis rigidam eam appel-

thematiſche Genauigkeit hinſichtlich des Speiſemaßes nicht angegeben werden könne, ſondern jeder ſich mit dem Quantum zufrieden geben müſſe, das zur Erfüllung der natürlichen Pflichten nötig iſt, mit all den Beſchwerden, die mit dem Faſten als ſolchem notwendig verbunden ſind [1]). Wenn auch nicht geleugnet werden dürfe, daß dieſe Regel gemäß der Verſchiedenheit der leiblichen Konſtitution eine geringe Milderung erfahren [2]), bezw. die Quantität der Speiſe je nach den Verhältniſſen des Einzelnen vermindert oder vermehrt werden könne, ſo dürfe man doch nicht ſofort mit dem Anfang der Faſtenzeit wegen etwaiger Beſchwerden die Kollation vermehren, müſſe vielmehr die Schwierigkeiten durch Uebung und Gewöhnung zu überwinden ſuchen. Wäre das „nach übereinſtimmender Erfahrung“ nicht möglich und würde die Körperkraft auffallend (notabiliter) geſchwächt, ſo müßte man gemäß der klugen und evangeliſchen Milde (benignitas) die Speiſenmenge vermehren [3]).

---

lent, non ob id minus vera est; immo character fere veritatis eius ob temporum calamitatem est, quod pauci illam amplectantur plerisque laxas opiniones suscipientibus. — L. c. n. 11 bemerkt der ſcharfſinnige Dominikaner etwas boshaft, aber zutreffend: Quoties allegatur casuista aliquis ventri favens, illico fides adhibetur, sed si adversus gulam citatur, non tam facile creditur.

1) l. c. n. 7: Id quod iam dixi (l. c. c. 12 n. 3 pag. 73), repeto, nempe non posse assignari quantitatem mathematicam istius collationis, sed solum regulam quandam, quae neque a veteri consuetudine nimium recedat neque nimium in recentiorum temporum laxitatem declinet. . . . Quare ea cibi quantitate quae satis est ad exercendas, licet cum incommodo et molestia quae a ieiunio inseparabilis esse debet, naturae functiones: ea, inquam, quisque contentus esse debet (pag. 77).

2) Siehe den Schlußſatz der Anmerkung 1 S. 73.

3) l. c. n. 7: Quam regulam supra (n. 5 pag. 76) definimus ibique addidimus pro varia corporum constitutione posse paullulum quantitatem illam vel minui vel augeri. Quandoquidem ratio introducendi eiusmodi collationem fuit solamen naturae, ut nempe homines possent somnum capere atque corporalia munia obire. .

Es iſt kein Zweifel, daß P. Concina ſichtlich beſtrebt iſt, der Idee und dem Zweck des Faſtens (ad concupiscentiam cohibendam passionesque subigendas[1]), der Abtötung des Fleiſches[2]) vollkommen gerecht zu werden, andererſeits aber auch den Bedürfniſſen der menſchlichen Natur Rechnung zu tragen. Seine Faſtenregel wurde aber bekanntlich von den Kaſuiſten d. h. Probabiliſten wegen übertriebener Strenge als unbrauchbar verworfen, und er ſelbſt mußte geſtehen, daß es eine allgemeine und feſte Norm gar nicht gebe, ſondern nur eine ſolche, an der ſich der Einzelne orientieren könne, bezw. müſſe: ad eam respicere debent[3]).

Wie ſteht es nun mit den von Concina's Gegnern aufgeſtellten Faſtenregeln? Es ſind zwei Anſichten, die ſich der Regel des Dominikaners entgegenſtellten, von ihm eingehend gewürdigt, und wie wir ſofort ſagen wollen, entſchieden verurteilt wurden. Dabei unterläßt es Concina nicht, ſich über die „tanta opinionum varietas“ zu beklagen, „ubi principia certa desiderantur et ubi quisque pro arbitrio mensuras

---

Licet sub initium quadragesimalis ieiunii ob stomachi vacuitatem difficile somnum caperet, non propterea illico collationem augere fas est, sed oporteret ut conaretur difficultatem illam exercitio et assuefactione devincere. Quodsi post congruam experientiam victoria non reportaretur, sed corpus notabiliter debilitate langueret, naturae succurrendum foret et iuxta prudentis et evangelicae benignitatis leges quantitas cibi augenda (pag. 77).

1) l. c. c. 12 n. 1 pag. 72.

2) Natalis Alexander l. c. l. IV c. 5 a. 5 § 1: Finis ieiunii est carnis mortificatio et concupiscentiae compressio. . . Ieiunium assumitur vel indicitur ad carnem domandam et ad fraenandam concupiscentiam, ut qui sunt Christi, carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifigant (Gal. 5, 24) corpusque suum redigant, quo pertinet illud apostoli (2 Cor. 6, 4): in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in vigiliis, in ieiuniis, in castitate (t. VIII 649).

3) Siehe A. 2 S. 72 f.

Digitized by Google

auget minuitque [1])“.

Nach der einen Anſicht iſt für die Kollation der vierte Teil der gewöhnlichen Mahlzeit geſtattet [2]) und zwar allen ohne Ausnahme, ſelbſt jenen, welche ohne jeden Nachteil auch mit einer geringeren Quantität ſich begnügen könnten. Da dieſe Thatſache allgemein zugegeben iſt [3]), ſehen wir von Belegſtellen ab und verweiſen nur auf die wichtigeren Autoren, bei denen zugleich weitere Litteratur angegeben iſt [4]). Von dieſer Norm für die Beobachtung des abendlichen Faſtens konnte ſchon P. Concina ſagen, daß ſie ſelbſt von allzu milden Probabiliſten als lax und nicht probabel abgelehnt werde [5]). Sogar die humoriſtiſche Bitte des P. Sporer, die Italiener möchten doch ihren warmen Himmel, ihre feinen Weine und herrlichen Früchte den Deutſchen tempore ieiunii zuſenden, ſamt der Verſicherung, et ieiunabimus cum ipsis [6]), hält der ernſte Dominikaner nicht für probabel, ſondern für eine „lepida et falsa responsio“ (a. a. O.). Im Anſchluß an den hl. Alfons von Liguori [7]) bezeichnen ſodann zahlreiche Moraliſten die Regel,

---

1) l. c. c. 14 n. 4 pag. 76.

2) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV² 1246: „Sie (die Abendkollation) darf die Hälfte der ſonſt gewöhnlichen Abendmahlzeit nicht überſteigen“.

3) Vgl. Zeitſchr. f. kath. Theol. 1903, 568.

4) Außer P. Laymann S. J. (ſ. oben S. 69 f.) vgl. Sporer-Bierbaum l. c. n. 570 und Elbel-Bierbaum, theol. mor. Ed. II p. III n. 481, Paderbornae 1894 I 708 f.

5) l. c. c. 14 n. 4: Ea primum omnium indicabimus, quae vel ab ipsis benignioribus casuistis respuuntur. Diana, Salmanticenses et alii in magno numero improbant tanquam laxam et improbabilem opinionem, quae pro collatione serotina quartam coenae partem assignat.

6) Sporer-Bierbaum l. c. n. 570 (I 766 f.).

7) Theol. mor. l. 4 n. 1025: haec regula non multum mihi arridet, nam vel potest esse nimis indulgens vel saltem est valde obscura scrupulisque obnoxia.

wornach der vierte Teil der gewöhnlichen Mahlzeit für die abendliche Stärkung erlaubt iſt, als allzu unſicher[1]). Alſo auch dieſe Faſtenregel wird als unbrauchbar abgelehnt[2]).

Die zweite von mehreren Theologen als beſſer bezeichnete Lehranſicht beſtimmt das erlaubte Speiſemaß auf acht Unzen (ungefähr 240—250 Gramm oder ein halbes Pfund) feſter Speiſe[3]) und geſtattet dieſes Quantum allen ohne jeden Unterſchied der Verhältniſſe, ſogar denjenigen, deren gewöhnliche, ſie ſättigende Mahlzeit nicht mehr beträgt. Quantitas octo unciarum, ſagt der hl. Alfons, ita hodie usu recepta est, ut indistincte permittatur, etiam iis, qui cum illa ad satietatem reficiuntur[4]). Diejenigen, die aus irgend einer gerechten Urſache mehr Nahrung bedürfen, können auch eine noch größere Quantität zu ſich nehmen, ſoweit das hinzugefügte Quantum nur eine materia levis bildet[5]). Receptum est, verſichert Del Vecchio, excessum

1) Vgl. z. B. Müller l. c. n. 8: Alii vero permittendam putant quartam coenae partem. Sed haec sententia nimis vaga est; laxior enim vel rigidior esse potest (t. II 569). — Sabetti-Barrett S. J. a. a. O.: haec ultima regula nimis vaga vel sprupulis obnoxia est (pag. 240). — Neyraguet, Compend. theol. mor. Ratisbonae 1851 pag. 223.

2) Noldin l. c. n. 672 identifiziert die genannte Regel mit der folgenden: quod quantitatem cibi attinet, quarta pars coenae (prandii) vel absolute octo unciae licite sumi possunt.

3) Noldin l. c.: In pondus praedictum computandum est solum id, quod habet rationem cibi solidi, non autem quod rationem potus habet.

4) l. c. n. 1025. Neyraguet l. c. p. 224. Müller l. c. Sabetti-Barrett l. c. pag. 240. Lehmkuhl I n. 1211. Noldin l. c.: etiam ab iis, qui hac quantitate plene reficerentur. Aertnys theol. mor. l. IV tr. 2 c. 2 n. 13. D'Annibale, Summula theol. mor. Ed. IV, Romae 1897 III 134. Auch P. R. Saſſerath, der die Theorie von der quarta pars coenae ordinariae vertritt, bemerkt hinſichtlich der Erlaubtheit dieſer Quantität: etsi per hoc totaliter saturetur (pag. 179).

5) Noldin l. c.: Ex iusta causa etiam plus sumi potest, prae-

Digitized by Google

duarum unciarum (et ideo in totum decem uncias seu 280 grammata) esse materiam levem[1]). Somit iſt derjenige frei von Schuld, der wegen größeren Bedürfniſſes zehn Unzen Speiſe bei der abendlichen Refektion genießt[2]).

Wie iſt dieſe Faſtennorm zu beurteilen? Daß dieſelbe ſittlich äußerſt bedenklich iſt, hat der Theatiner-Chorherr Antonius Diana[3]) nolens volens durch ſeine Erklärung ausgeſprochen: Cum quantitatem unciarum octo in dicta collatione licitam esse statutum sit, in hoc puncto non multos habebimus adversarios, quia talem quantitatem ab omnibus cum acclamatione et brachiis expansis sustinendam esse video[4]). Tatſächlich wurde denn auch dieſe Faſtenregel alsbald — und zwar nicht mit Unrecht als lax bezeichnet und von angeſehenen Theologen mißbilligt. P. Patuzzi erklärt unumwunden: certe laxae sunt oppositae plurium probabilistarum sententiae do-

sertim si quantitas superaddita materiam levem non excedat. Quaelibet autem causa censeri debet iusta, ob quam aliquis ampliore cibo indigeat, ut officia sua convenienter obire possit e. g. complexio corporis, genus laborum, duratio ieiunii, ratio regionis, defectus vini etc.

1) Scavini-Del Vecchio, Comp. l. c. I n. 216. — Göpfert, Moraltheologie 4. A. Paderborn 1903 II n. 203 S. 315: „Als materia gravis gilt ein Überſchreiten bis zu vier Unzen, wenn nicht die Speiſen ſehr nahrhaft ſind".

2) Liguori l. c. n. 1025. Neyraguet l. c. pag. 224: Ideo excusatur a culpa, licet per duas tantum uncias coenaculam excedat, qui maiori indiget nutrimento.

3) Lehmkuhl II 830 nennt Diana einen »auctor aliquando benignior«. „Sicherlich war Diana's wiſſenſchaftlicher Ruf bei den Zeitgenoſſen ein eminenter. Dabei darf aber nicht überſehen werden, daß Diana in ſeinen Reſolutionen ſehr nachſichtig iſt und bisweilen bedeutend an Laxismus ſtreift, wenn man ihn auch wohl im allgemeinen nicht als Laxiſten im eigentlichen Sinn bezeichnen kann". Wetzer u. Welte's Kirchenlex. III^{2} 1692.

4) Resol. mor. t. IV tr. 6 dec. 116 bei Patuzzi l. c. und Concina l. c. c. 14 n. 5 (pag. 76).

centium, septem vel octo uncias cibi sumi posse in vespertina collatione[1]). Und ſein Ordensgenoſſe Concina ſagt klipp und klar: Communior opinio inter recentes casuistas illa est quae octo uncias panis seu cibi permittit, et haec est etiam post illam quae permittit quartam coenae partem, omnibus laxior[2]). Mit voller Entrüſtung weiſt der Dominikaner den Theatiner auf die Tatſache hin, daß die Väter und die Theologen, ja nach den Berichten der Schriftſteller alle Chriſten bis zu dem 17. Jahrhundert ſeine (Diana's) Anſicht durch Wort und Tat mißbilligt haben, und fragt: wer ſind alſo dieſe alle? Num graviores theologi et sanctiores viri? Minime gentium! Wohl begünſtige die kirchliche Gewohnheit[3]) die abendliche Kollation, aber ſicher (certissime) nur eine parva quantitas cibi sumendi. Die Anſicht der neueren Kaſuiſten von der Erlaubtheit einer großen Menge von acht Unzen nehmen brachiis expansis et ore aperto et palato (Gaumen) acclamante nur die weniger frommen und ungelehrten Chriſten auf. Keineswegs wolle er hart und ſtreng ſein, vielmehr neige er in allen Fragen, die nur poſitiv-kirchliches Recht betreffen, auf die mildere Seite, semper tamen a laxitate declinare studemus (l. c. n. 3). Daß auch P. Sporer[4]) befürchtet, daß dieſe Faſtenregel „der Schwäche der menſchlichen Natur zu große Zugeſtändniſſe macht und dem Faſtengebot zu nahe tritt", gibt ſelbſt P. Noldin S. J. zu[5]). P. B. Elbel hält es

1) a. a. O. S. 376b.

2) l. c. n. 4.

3) Daß Concina die Gewohnheit ſehr hoch taxiert, beweiſt ſeine Ausführung über die quantitas duplo maior in pervigilio Nativitatis Domini. l. c. n. 6.

4) Geſtorben am 29. Mai 1683, nicht erſt 1714, wie Lehmkuhl abermals in der 10. A. (II 842) und Peſch a. a. O. S. 30 angeben. Vgl. Bierbaum's Ausgabe der theol. mor. von Sporer p. III.

5) Zeitſchr. f. kath. Theol. 1903, 568. — Sporer-Bierbaum l. c. n. 571 (Ed. II t. I p. 767): Et sane si constaret de eiusmodi con-

für wahrſcheinlicher (probabilius), octo uncias pro collatiuncula velut universalem quantitatis regulam respectu omnium convenienter statui non posse[1]). Im Anſchluß an P. Vincenz Filliucci S. J., der vier, fünf oder höchſtens ſechs Unzen geſtattet, bemerkt P. Reiffenſtuel: unde ultra sex uncias inciperet refectiuncula deficere a debita mensura et accederet ad peccatum levius vel gravius iuxta qualitatem excessus[2]). Wie P. Concina betont auch der berühmte[3]) Moraliſt Martin Bonacina die rechtskräftige Gewohnheit der Kollation. Nach der üblich gewordenen Sitte alſo, ſagt er, dürfe man auch Speiſe zu ſich nehmen, hoc tamen limite, modo tanta cibi quantitas non sumatur, per quam refectiuncula transeat in coenam; tunc enim non diceretur servari ieiunium, quo praecipitur unica refectio, nec limites receptae consuetudinis observarentur[4]). P. Reiffenſtuel (l. c. n. 28) knüpft daran die Folgerung: cavendum, ne tanta cibi quantitas sumatur, ob quam collatio transeat in coenam vel quasi-coenam. Kurz, alle Theologen ohne jeden Unterſchied der Richtung lehren und müſſen der Natur der Sache nach lehren: „essentia ieiunii principaliter consistit in unica plena refectione“[5]).

Wie ſtellt ſich nun die in Frage ſtehende Faſtennorm zu dieſer Grundregel alles Faſtens, ſowie zu der Idee und dem

---

suetudine legitime introducta, haec sententia multum faceret ad eximendos scrupulos religiosioribus.

1) Elbel-Bierbaum, theol. mor. Ed. II Paderb. 1894 p. III conf. 17 n. 480. P. Elbel iſt geſt. am 4. Juni 1756, nicht c. 1760, wie Lehmkuhl (II 830) und Peſch a. a. O. angeben. Vgl. Bierbaum's Ausgabe 2 A. S. VII.

2) l. c. n. 25.

3) S. Wetzer und Welte's Kirchenlex. II^{2} 1003 f.

4) Tractat. de legibus. Mediolani 1622. Disput. ultima q. 1 punct. 3 (pag. 1092).

5) Aertnys l. c. n. 8.

Zweck des kirchlichen Faſtengebotes? Es iſt solis luce clarius, daß eine Beſtimmung, wornach „allen ohne Rückſicht auf perſönliches Bedürfnis, ja ſogar denen, welche ſich davon geſättigt fühlen, ein gewiſſes Speiſemaß geſtattet wird“ [1]), erſtens der klaren kirchlichen Vorſchrift von der *einmaligen Sättigung* ſchnurſtracks widerſpricht und zweitens der idealen, ſittlich-religiöſen Bedeutung des Faſtens, d. h. der *Abtötung des Fleiſches* nicht entſpricht. Daß „dieſe Beſtimmung einfach und vorteilhaft“ iſt [2]), wird unbedingt zugegeben, denn die Erfahrung lehrt, daß diejenigen, die „meſſen und wägen“, nach dem bekannten Wahlſpruch: „erſt wäg's, dann wag's“ unter dem kirchlichen Faſtengebot nicht ſchwer leiden [3]). Aber ſo gut und ernſt die Regel gemeint ſein mag, die Idee des Faſtengebotes iſt dadurch verwiſcht, die gewohnheitsrechtlichen Schranken desſelben ſind wenn auch nicht ganz niedergeriſſen, ſo doch ſicher zu weit geöffnet und der chriſtlich-ſittliche Ernſt iſt nicht mehr ganz gewahrt [4]). Mit vollkommenem Rechte bezeichneten daher P. *Patuzzi* und P. *Concina* dieſe Regel als lax und damit als ethiſch unzuläſſig [5]). Wenn ſchließlich auch von P. *Noldin* zugegeben wird, daß „es ſich

1) Zeitſchr. f. kath. Theol. 1903, 569 u. 571.

2) a. a. O. 568.

3) *Reiffenſtuel* l. c. n. 24 bemerkt über die „Meſſer und Wäger“ nicht ohne Humor: forsitan aliquibus de hoc disputantibus illud d. *Hieronymi* dictum quadrat, quod refertur can. gloria 12 q. 2: *Plenus venter facile de ieiuniis disputat.*

4) P. *Noldin* (Zeitſchr. f. kath. Theol. 1903, 569) betrachtet es ſogar als „nicht unmöglich, daß die ſpäteren Moraliſten, geſtützt auf eine legale Gewohnheit, das erlaubte Speiſemaß des Abendeſſens an Faſttagen in erweitertem Umfange angeben werden“ — unterſchiedslos für alle?

5) Es iſt ſicher nicht bedeutungslos, daß in der Theol. mor. von P. *Lehmkuhl* S. J. (I n. 1211) das vielſagende Sätzchen ſich findet: Ad *tertiam* usque partem plenae refectionis neminem vidi licitam quantitatem extendere; *verum puto, non raro octo uncias hanc partem aequare.*

bei Erklärung des Faſtengebotes nicht um mathematiſche Genauigkeit, ſondern nur darum handle, eine beiläufige Norm zu beſtimmen, an der ſich jeder, der will, ohne Schwierigkeit (?) orientieren kann" [1]), ſo iſt damit indirekt anerkannt, daß es überhaupt unmöglich iſt, die Norm für die Beobachtung des Faſtengebotes nach dem Gewichte zu beſtimmen. Wohl ſind Speiſen und Getränke Gegenſtände, die man zählen, meſſen und wägen kann, aber die ethiſchen Akte des menſchlichen Eſſens und Trinkens ſind weder wäg- noch meßbar. „Es wäre gar zu materialiſtiſch, den Wert der Speiſen nur nach ihrem Gehalt an Nährſtoffen zu wägen. Das Genießen iſt nicht bloße Stoffaufnahme und das Faſten nicht bloßes Hungerleiden" [2]).

Ziehen wir aus dem Geſagten die Schlußfolgerung, ſo ergiebt ſich als Reſultat: 1. Die Faſtennorm (ſagen wir kurz) des P. Concina's iſt als zu ſtreng abzuweiſen. 2. Von den zwei herkömmlichen Faſtenregeln wird die erſte Norm (1/4 der Hauptmahlzeit) als zu vag und unbeſtimmt, die zweite (8 bezw. 10 Unzen) nicht mit Unrecht als lax bezeichnet. Das Fehlerhafte aller dieſer Regeln liegt in der Unmöglichkeit, eine abſolute, ja auch nur eine relativ zutreffende Norm für die Beobachtung des Faſtengebotes zu geben, d. h. das erlaubte Speiſemaß nach dem Gewichte zu beſtimmen. Als allgemeine Regel hat zu gelten, daß man nur einmal ſich ſättigen, bezw. nur eine vollkommene Mahlzeit halten darf; die außerdem noch ſtattfindenden, durch rechtliche Gewohnheit erlaubten „Mahlzeiten" müſſen daher einfach oder gering ſein, d. h. ſie dürfen nicht ſättigen. Andernfalls wird das kirchliche Faſtengebot übertreten, die Idee und der Zweck der Faſten-

1) Zeitſchr. f. kath. Theol. 1903, 572.

2) Linſenmann a. a. O. S. 385. — Selbſt das bloße Zählen der Stimmen (die Majorität) iſt ethiſch nicht immer maßgebend. Vgl. Syllabus n. 60.

inſtitution preisgegeben. Was die abendliche Kollation ſpeziell betrifft, ſo „ſollen die zum Faſten verpflichteten Perſonen ſo viel Nahrung zu ſich nehmen, als ſie für notwendig halten, um nicht zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen unfähig zu werden, in Rückſicht auf die Kraft oder Schwachheit ihrer Leibesbeſchaffenheit, in Bezug auf die Erſchöpfung, welche ſie fühlen, und in Bezug auf die Beſchäftigungen, denen ſie ſich unterziehen müſſen“ [1]). Gewiſſenhafte Perſonen werden auch die durchaus praktiſche und der Idee des Faſtens voll entſprechende Forderung des Kardinal-Erzbiſchofes Gouſſet, daß man „auf die Fortſetzung des Faſtens Rückſicht nehmen müſſe“, zu würdigen wiſſen, daß alſo „die Kollation an den Vorfaſten oder den Quatemberzeiten geringer als zur Faſtenzeit ſein müſſe, weil man viel leichter ſie in ihrer Strenge halten kann“ (a. a. O.). Wirklichen Skrupulanten gegenüber — dazu zählen diejenigen, die meſſen und wägen, nicht — reicht überhaupt keine der früher genannten Regeln aus, wie jeder Seelſorger uns beſtätigen wird. Auch vom Faſten und von dem Faſtengebot gilt das Wort des Apoſtels, „daß Gott uns tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes nicht im Buchſtaben, ſondern im Geiſte, denn der Buchſtabe tötet, der Geiſt aber macht lebendig“ [2]). In dieſem Sinne ſchreibt J. Schmid mit Recht: „Beim Faſten ſoll man ſich nicht bloß vom Buchſtaben, ſondern auch vom Geiſte des Gebotes leiten laſſen, und hat man ſich vor der Mikrologie der Einen, welche das erlaubte Maß der Speiſe nach Grammen abwägt, ebenſo ſehr zu hüten, wie vor der verſchwommenen Flachheit der Andern, welche bloß auf Geiſtigkeit dringt und den Begriff des Faſtens durch den der Mäßigkeit erſetzen will. Buchſtabe und Geiſt des Gebotes ſollen zugleich beobachtet

1) Gouſſet-Oiſchinger a. a. O. S. 127.
2) 2 Kor. 3, 6.

werden. Wie der Buchſtabe ohne den Geiſt tötet, ſo kann da von keinem Geiſte die Rede ſein, wo man noch nicht zu gehorchen gelernt hat" [1]). Für jede Erklärung und Übung des kirchlichen Faſtengebotes iſt und muß maßgebend bleiben die Lehranweiſung der Didache (6,3): περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον [2]), d. h. „in Bezug auf Speiſe nimm auf dich, was du vermagſt", Worte, die nach jetzt allgemeiner Annahme „zu verſtehen ſind von asketiſcher Enthaltung, in welcher der einzelne in einer ſeinen Verhältniſſen entſprechenden Weiſe ſich üben ſoll" [3]). Ein „objektiver Maßſtab" [4]) läßt ſich nicht finden, das Faſten iſt und bleibt etwas Subjektiv-Individuelles. Darum kann eine genügende Regel für die Quantität der Speiſen nur aus der Idee des Faſtengebotes, d. h. dem Erfordernis der Abtötung und aus dem Bedürfnis des Faſtenden abgeleitet werden.

Das kaſuiſtiſche Verfahren, die Quantität der Faſtenſpeiſen nach dem Gewichte zu beſtimmen, haben wir „eine phariſäiſch-judaiſtiſch-rabbiniſch-talmudiſtiſche Apothekertheologie" genannt [5]). P. Noldin S. J. bemerkt darüber, daß es „häßliche Schimpfwörter ſeien" [6]). Laſſen wir die Frage über das „de gustibus non est disputandum" außer acht, ſo ſoll erſtens die Tatſache konſtatiert ſein, daß nach dem Urteil der namhafteſten Theologen die herkömmliche Behandlung der Moraltheologie keineswegs über alles Lob erhaben iſt [7]). Selbſt der

1) Lehrbuch der kath. Moraltheologie, Regensburg 1878, 2. A. S. 362.

2) Funk l. c. pag. 16.

3) K. Böckenhoff, Das apoſtoliſche Speiſegeſetz in den erſten fünf Jahrhunderten, Paderborn 1903, 22 f.

4) Göpfert a. a. O. S. 316.

5) Theol. Quartalſchrift 1898, 658. Renaiſſance 1903, 36. — Das Wort „Apothekertheologie" iſt — wenn auch mit anderer Beziehung — ſchon Th. Q. 1869, 490 geprägt worden, alſo zu einer Zeit, wo wir mit Orbilius plagosus noch keine Bekanntſchaft gemacht.

6) Zeitſchr. f. kath. Theol. 1903, 569.

7) Vgl. die in dieſer Zeitſchr. 1903, 135 ff. beſprochenen Werke von

Moraliſt von Innsbruck, P. Noldin S. J., bekennt und leugnet nicht: „man darf nicht glauben, daß man alles loben oder auch nur rechtfertigen müſſe, was man in den katholiſchen Moraliſten findet. Es unterliegt keinem Zweifel, daß ſie da, wo ſie über die Mentalreſtriktion handeln, Redewendungen als zuläſſig erachten, die als Lügen abzuweiſen ſind" [1]). Was iſt nun „häßlicher", juriſtiſch-kaſuiſtiſche Beſtimmungen über das Faſten „phariſäiſch-rabbiniſch-talmudiſtiſch" zu nennen oder jemand vorwerfen, daß er Redewendungen geſtattet, die faktiſch Lügen ſind? Zweitens entſpricht unſere Bezeichnung einer ſolchen Faſtenbeſtimmung tatſächlich der Sache ſelbſt, d. h. dem Weſen dieſer juriſtiſch-kaſuiſtiſchen Moralmethode. Ein kurzer Streifzug durch den Talmud wird den vollen Beweis dafür erbringen [2]).

Terumoth IV 6 iſt als Grundregel angegeben: Das Zählen iſt lobenswerter (als die Schätzung), das Meſſen iſt noch lobenswerter, und das Wägen iſt noch lobenswerter als jene drei (I 283). Hier ſehen wir ganz ab von den zahlreichen Streitfragen über die Beſtimmung von Zeit, Zahl, Raum und Größe [3]) und beſchränken uns auf die Kontroverſen über die Gewichtsbeſtimmungen des Faſtens, bezw. der Speiſen. Berakhoth VII 3 wird beſtimmt, wieviel man gegeſſen haben muß, um zum gemeinſchaftlichen Tiſchſegen mitgerechnet zu werden: die einen

Mausbach, Meyenberg und Müller.

1) Zeitſchr. f. kath. Theol. 1902, 328.

2) Wir zitieren nach der Ausgabe von Lazarus Goldſchmidt, Der babyloniſche Talmud mit Einſchluß der vollſtändigen Miſnah, Berlin 1897 ff. Die in Parentheſe ſtehenden Zahlen bezeichnen Band und Seitenzahl, bezw. letztere allein.

3) Z. B. Berakhoth III 4: wieviel Kab zum Baden (I 80), III 5 wieviel Handbreiten betreffs des Bettes — drei, vier, fünf, ſechs, ſieben, acht oder neun, ja nicht zehn (93 vgl. Kilajim II 9: neun ſind noch erlaubt, zehn aber ſind verboten S. 259), IV 1 wieviel Zeit hinſichtlich des Nachmittaggebetes (97) notwendig ſind. Sabbath VIII 1—9: Quantum der Gegenſtände bezüglich des Hinaustragens am Sabbath (I 495—509, vgl. S. 526 f.).

verlangen die Größe einer Olive, die andern die eines Eies. Welches Eſſen iſt ſättigend? Nach den einen das bei der Größe eines Eies, nach den andern das bei der Größe einer Olive (I 177; vgl. Sabbath VIII: Größe einer Olive = ein Viertellog S. 496[1]). Berakhoth VIII 8: Wie lange währt die Verdauung — nach einem kräftigen und nach einem leichten Eſſen (192)? Demaj II 5: Was heißt ein großes Maß? Drei Kab bei Trockenem und der Wert von einem Denar bei Flüſſigem (I 251)[2]. Terumoth IV 1—3: Wenn jemand nur einen Teil der Hebe oder des Zehnts abgeſondert hat, ſo darf er von demſelben Haufen für denſelben den Reſt abſondern, nicht aber darf er von dieſem Haufen für einen anderen abſondern; R. Meïr ſagt: er darf die Hebe und die Zehnte auch für einen anderen Haufen abſondern. Wenn jemand ſeine Früchte im Taß hat und eine Seäh einem Leviten und eine Seäh einem Armen gibt, ſo darf er noch acht Seäh abſondern und *eſſen* — Worte R. Meïrs; die Weiſen ſagen: er darf für ſich nur nach Verhältnis abſondern. Das Maß der Hebe iſt: Der Wohlwollende gibt ein Vierzigſtel, die Schule Schammaj's ſagt: ein Dreißigſtel; der Mittelmäßige gibt ein Fünfzigſtel, der Geizige gibt ein Sechzigſtel. Hat er die Hebe abgeſondert und findet, daß es nur ein Sechzigſtel iſt, ſo iſt die Habe giltig und er braucht ſie nicht abermals abzuſondern; findet er, daß es nur ein Einundſechzigſtel iſt, ſo iſt die Hebe giltig, aber er ſondere nochmals ab bis zu dem Maß, wie es ſonſt ſeine Gepflogenheit abzuſondern iſt; letzteres kann auch nach Maß, Gewicht oder Zahl abgeſondert werden. IV 5:

---

1) Sabbath VIII 5 findet ſich der Streit über die Frage, von welcher Größe man Steine tragen dürfe: von der einer Nuß oder der eines Eies (506 f.).

2) Vgl. dieſelben kaſuiſtiſchen Beſtimmungen über feſte und flüſſige Speiſen, z. B. bei *Göpfert* a. a. O. S. 316.

Wenn jemand mehr Hebe abſondern will, ſo kann er, wie R. Eliezer ſagt, bis zu einem Zehntel abſondern. Hat er mehr abgeſondert, ſo mache er es zur Zehnthebe, aber nicht für einen anderen Haufen. R. Iſchmael ſagt: man darf ſogar die Hälfte als Profanes laſſen und die andere Hälfte als Hebe abſondern. R. Triphon und R. Aquiba ſagen: man braucht nur etwas Profanes zurücklaſſen. IV 7: R. Eliezer ſagt: Hebe geht unter hundertundeinem auf; R. Jehoſchua ſagt: unter hundert und etwas, und dieſes etwas hat kein Maß. R. Joſe b. Meſulam ſagt: dieſes etwas muß bei hundert Seäh einen Kab betragen: ein Sechstel der beigemiſchten Hebe (I 283). Halla II 7: Das Maß der Teighebe iſt $^1/_{24}$; ob man den Teig nur für ſich ſelbſt oder zu einer Familienfeſtlichkeit bereitet, gibt man immer $^1/_{24}$. Der Bäcker, der für den Marktverkauf, oder eine Frau, die für den Marktverkauf bereitet, gibt nur $^1/_{48}$ (I 308)[1]. Erubin III: Welches Quantum von Speiſen zum Erub erforderlich iſt, z. B. welches Quantum von Datteln? R. Joſeph erwiderte: Ein Kab; wieviel von rohen Eiern? R. Nahman b. Jiſchaq erwiderte: eines. Sinaj ſagte: zwei (II 100 f., vgl. Erubin VII 7—9: Das Quantum der Erubſpeiſe für mehrere S. 260 bis 262: ein Quantum von zwei Mahlzeiten kommt einem Quantum von achtzehn getrockneten Feigen gleich). Erubin VIII 2: Welches Quantum muß der Gebiets-Erub haben? Ein Quantum von zwei Mahlzeiten für jeden. Wieviel iſt zu zwei Mahlzeiten erforderlich? R. Jehuda erwiderte im Namen Rabhs: Zwei Bauernbrote. R. Ada b. Ahaba erwiderte: Zwei Nehar-Papa-Brote. R. Joſeph fragte R. Joſeph, den Sohn Rabas:

---

1) Vgl. Sabbath VIII, 5: Was iſt unter einem „leichten Ei“ gemeint? Das Ei der Turteltaube oder das eines Singvögelchens oder das Hühnerei? R. Scheſcheth erklärte: das Hühnerei, .. weil die Weiſen erklärt haben, daß kein Ei ſchneller gar wird als das Hühnerei (505 f.).

Weſſen Anſicht iſt dein Vater? Er iſt der Anſicht R. Meïrs. Auch ich bin der Anſicht R. Meïrs, denn gegen R. Jehuda iſt ja das Sprichwort einzuwenden: Für Leckereien iſt Platz da. R. Jochanan b. Beroka ſagte: Es wird gelehrt: Ihre Anſichten ſtimmen annähernd überein. Wie ſo ſtimmen ſie überein, nach R. Jochanan kommen ja vier Mahlzeiten auf einen Kab, während nach R. Simon neun Mahlzeiten auf einen Kab kommen? R. Hisda erwiderte: Ziehe ein Drittel (als Verdienſt) des Krämers ab. — Aber immerhin ſind es ja nach dem einen neun und nach dem andern ſechs? R. Hisda erwiderte: ziehe die Hälfte (als Verdienſt) des Krämers ab. — Aber immerhin ſind es nach dem einen neun und nach dem andern acht? — Deswegen ſagte er ja, daß ihre Anſichten annähernd übereinſtimmen (II 268 f.) Peſahim II 4: Welches Quantum von Hebe erſatzpflichtig iſt, wenn man weniger als ein olivengroßes Quantum Hebe ißt (II 438 f.). Peſahim III 3: Wieviel darf der Teig betragen? R. Iſchmael ſagte, zwei Kab Weizen oder drei Kab Gerſte; R. Nathan im Namen Eliezers ſagte, es verhalte ſich entgegengeſetzt (489). Ueber die Unterbrechung einer begonnenen Mahlzeit an Vorabenden der Feſte und des Sabbaths vgl. Peſahim XI (683 ff.) und über die Quantität der vier Becher am Peſachabend ebenda X 1 (701). Die vier Becher müſſen einen Viertellog enthalten, einerlei ob unverdünnt oder verdünnt[1]). Am Verſöhnungstag war das Eſſen und Trinken verboten, bezw. mit Ausrottung beſtraft. Die Rabbinen ſtreiten jedoch Joma VIII 1 f., welches Quantum von Speiſen und Getränken ſtrafbar, reſp. ob das halbe Quantum auch nach der Geſetzeslehre oder nur rabbaniſch verboten ſei (971 ff.)[2]). Intereſſant iſt der Streit über das Quantum der großen Dattel[3]), und das des Geſäuerten, das

1) Vgl. Göpfert a. a. O. S. 317: „Als Getränke gelten ... Bier (wenigſtens wenn es dünn iſt)“!

2) Joma VIII 1: ob das Trinken im Eſſen einbegriffen (982)?

3) „Das Quantum eines Eies iſt ſättigend, das Quantum einer

am Peſach verboten iſt, ſowie über das Quantum, bei welchem der Tiſchſegen gefordert wird (Joma VIII 1—2 S. 994 ff.)[1]). Taanith IV 1—8: Bis wann das Eſſen am Vorabend des neunten Ab erlaubt iſt, bezw. welche Speiſen an dieſem Tag geſtattet ſind (III 523 ff.)[2]). Endlich ſei hingewieſen auf die Lehre „über das Verkoſten (und Mundwaſchen), das am Faſttage erlaubt iſt," im Schulchan Aruch (Orach Chajim = Weg des Lebens) § 567: Der Faſtende kann bis zum Umfange eines Viertellog verkoſten, jedoch nur wenn er es ausſpuckt; aber am Verſöhnungstage und am 9. Ab iſt es verboten. Einige ſagen, daß das Viertellog nicht auf einmal, ſondern nach und nach erlaubt ſei. Wieder einige ſagen, daß man ſelbſt auf einmal bis zu einem Viertellog verkoſten kann, wenn man überzeugt iſt, daß man ſich zurückhalten kann, um es nicht ganz hinunterzuſchlucken[3]).

Dattel iſt nur befriedigend" (S. 996). Auch das Gewicht der Dattel mit oder ohne Stein wird beſprochen; vgl. »detractis corticibus« bei Concina ſ. oben S. 73.

1) Vgl. Joma V 1: ob man die Spezereien mittelſt eines Maßes fauſtvoll oder handvoll abheben darf? II 889 f.

2) Ebenda (S. 525) wird bezüglich des Gewohnheitsrechtes gelehrt: „Wo es üblich iſt, am 9. Ab zu arbeiten, arbeite man; wo es üblich iſt, nicht zu arbeiten, arbeite man nicht; die Gelehrten feiern jedoch überall. R. Simon b. Gamaliel ſagt, jeder betrachte ſich diesbezüglich als Gelehrter. Ebenſo wird auch gelehrt: R. Simon b. Gamaliel ſagt, jeder betrachte ſich bezüglich des Faſtens als Gelehrter". P. Concina warnte davor, daß ſich jeder als „Gelehrter" (theologus) betrachten möchte (ſ. oben S. 72 f.).

3) In der Stettiner Ausgabe 1865 S. 532 f. Ebenda: „Wer gewöhnt iſt, den Mund am Morgen auszuſpülen, der darf es nicht tun, wenn Gemeinde- (allgemeines) Faſten iſt; dagegen beim Privatfaſten (z. B. ex devotione) darf er es tun, wenn er (das Waſſer) ausſpuckt, und ſelbſt wenn er ſich mit Waſſer wäſcht, iſt ihm bis zu einem Viertellog geſtattet". In der deutſchen Überſetzung des Schulchan Aruch von Dr. Jean v. Pavly (Baſel 1888, 615): „Mancher ſagt, daß man vor dem Genuſſe eines Stückes Brotes von weniger als der Größe eines Eies die Hände waſchen, aber keine Benediktion ſprechen ſoll. Wenn

Damit glauben wir ein Bild von der talmudiſtiſchen Kaſuiſtik betreffs der Faſtendisziplin entrollt zu haben. Ob die Faſtenbeſtimmung der orthodoxen Rabbiner nach Maß und Gewicht ſich von der genannten Methode chriſtlicher Moraliſten, um mit einem talmudiſchen Ausdruck zu reden, durch „die Größe eines Eies oder einer Olive oder einer Nuß" unterſcheidet oder ob beide — natürlich mutatis mutandis — ſich gleichen wie ein Ei dem andern, darüber möge eine phariſäiſch-judaiſtiſch-rabbiniſch-talmudiſtiſche Kaſuiſtik die Entſcheidung treffen. Der Verfaſſer des Briefes an Diognet (IV 1) fällt jedenfalls mit Recht das Urteil: „Die ängſtliche Vorſicht der Juden bezüglich der Speiſen und ihre Verſtellung hinſichtlich des Faſtens ... iſt zum Lachen und gar keiner Beachtung wert"[1]). Die Kaſuiſtik iſt zwar, wie Simon Stern bemerkt, zum Teil im Judentum begründet, weil es eine Religion des Geſetzes iſt und jedes Geſetz zur kaſuiſtiſchen Auslegung tendiert. Auch ſei von uns zugegeben, daß dieſe Tendenz durch den Gegenſatz des Chriſtentums verſtärkt wurde, und deshalb die Blütezeit der jüdiſchen Kaſuiſtik in die erſten Jahrhunderte des Chriſtentums fällt. Aber Stern gibt ſofort zu, daß man betreffs des Faſtens „über jede Kleinlichkeitskrämerei hinwegſchreiten dürfte, ohne daß der Verſöhnungstag an ſeiner gewaltigen Bedeutung Schaden erlitte" (Kampf des Rabb. g. d. Talmud 1902, 33; 103). Um ſo mehr kann die ächt chriſtliche Ethik nicht der Kaſuiſtik überhaupt, wohl aber der kaſuiſtiſchen Kleinkrämerei entbehren.

man ein Stück von weniger als der Größe einer Olive eſſen will, dann, ſagt mancher, braucht man ſich die Hände nicht zu waſchen". — Die ſchöne Überſetzung des Schulchan Aruch von H. Georg Fr. Löwe sen. (2 Bde. 2. A. Wien 1896) iſt leider keine vollſtändige Übertragung und darum wiſſenſchaftlich nicht brauchbar.

1) Funk, Patr. apost. I 394. Vgl. Böckenhoff a. a. O. S. 26 f. Eine ganz vorzügliche Illuſtration der talmudiſch-phariſäiſchen Kaſuiſtik in „chriſtlichem" Gewande bietet P. A. Sheehan, Lukas Delmege. Ein moderner Seelſorgerroman (überſetzt von A. Lohr). München 1903, 245 f.

7.

Polykarp v. Smyrna über Erlöſung und Rechtfertigung.

Von Repetent Dr. Vinzenz Schweitzer.

Der ſeeleneifrige Biſchof von Smyrna, von dem Apoſtel Johannes ſelbſt in die Lehren und Geheimniſſe des Glaubens eingeführt, iſt eine überaus anziehende Geſtalt in der nachapoſtoliſchen Zeit. Erfüllt mit einem innigen Glauben an Chriſtus, den ewigen Hohenprieſter, mit ſorgender Liebe für die dem Herrn gewonnenen Gläubigen lebt er ganz in den Schriften der Apoſtel. Das zeigt, rein äußerlich betrachtet, die ausgiebige Verwertung der *hl. Schrift*. Finden ſich doch in dem kurzen Briefe gegen 35 Stellen, die ſich als Schrift*zitate* darſtellen oder in denen die hl. Schrift ſtillſchweigend benützt iſt; darunter ſind allein 22 Stellen aus den Briefen [1]).

Iſt nun auch Polykarps Brief keine bedeutende *literariſche* Erſcheinung, fehlt es auch an einer geordneten, einheitlich gegliederten, klar fortſchreitenden Darſtellung, bietet er auch nicht tiefe Reflexionen über theologiſche Probleme, ſo iſt er doch, wie ſchon Photius (Biblioth. cod. 126) bemerkte, überreich an Belehrung. Polykarp iſt wie Klemens, deſſen Brief er ſich gewiſſermaßen zum Muſter genommen hat, eine durchaus praktiſch angelegte Natur [2]). Seine vorherrſchende

1) Funk, F. X., Die Echtheit der Ignatianiſchen Briefe 1883 S. 34.

2) Bardenhewer, O., Geſchichte der altchriſtl. Literatur I (1902) S. 102 u. 151. Funk, Opp. Patrum apost. vol. I (1901) Proleg. p. XXVI sqq. — Lightfoot, the Apostolic Fathers Pars I vol I (1890) p. 149 ff.; vergl. Dictionary of Christian Biography IV (1887) s. v. Polycarp p. 425: »the chief difference between Clement's and Polycarp's letters is in the use of Old Testament, which is perpetual in the former, very rare in latter«.

Richtung iſt nicht dogmatiſch-lehrhaft, ſondern ſittlich-praktiſch. Man ſtreitet ſich darüber, welchem Kreis der Biſchof v. Smyrna angehörte. Iſt er Pauliner oder iſt er Anhänger der kleinaſiatiſchen Theologie? Äußere Zeugniſſe weiſen ihn der letzteren zu: Irenäus und Tertullian erzählen uns von ſeinem innigen Verkehr mit Johannes[1]. In ſeinem Schreiben benützt er allerdings nur den erſten Brief des hl. Johannes und ſonſt keine der johanneiſchen Schriften[2], während die pauliniſche Literatur ganz ausgiebig verwertet iſt: ſo hat er aus Theſſalonicher-, Philipper-, Galater-, Epheſer-, Römer- und Koloſſerbrief Zitate genommen und lehnt ſich unzweideutig an den erſten Timotheusbrief an[3]. Wollte er aber vielleicht dadurch dieſe pauliniſche Gemeinde nur um ſo eindringlicher an ihren Gründer und Stifter erinnern? Äußerlich genommen waltet alſo eine faſt exkluſive Rückſichtnahme auf Paulus vor. Anders iſt es, wenn wir nach dem Geiſte des Briefes fragen. Kann man auch nicht mit Ewald von einem „ſtromweiſen Eindringen der johanneiſchen Literatur in unſerm Brief reden, ſo doch von einem Eindringen der johanneiſchen Gedanken: es ſei nur an die ſtarke Hervorhebung der ἀγάπη erinnert. Während v. d. Goltz[4] und v. Dobſchütz[5] in Polykarp einen ausgeſprochenen Vertreter der von Johannes angebahnten Richtung in Kleinaſien ſehen, meint Hilgenfeld, das in c. I, 3 ausgeſprochene Bekenntnis zur pauliniſchen Rechtfertigungs-

1) Bardenhewer a. a. O. S. 146 f.; Z. f. wiſſ. Th. 1874 S. 305 ff.

2) Zahn, Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons und der altkirchl. Literatur IV (1900) S. 102 ff.; Trenkle, F. S., Einleitung in das Neue Teſtament 1897 S. 259 f. Sanday, W., The Gospels in the second century 1876 p. 277 ff., Hofmann, die hl. Schrift des N. T. S. 28 ff., 32 ff.; Zeitſchr. f. wiſſ. Theologie 1877 S. 205 ff.

3) Trenkle S. 259; Belſer, J., Einleitung in das N. Teſt. 1901 S. 174 ff., Loofs, F., Leitfaden der Dogmengeſchichte (3. A.) 1893 S. 63.

4) Ignatius v. Antiochien 1895 S. 168.

5) Die urchriſtl. Gemeinden 1902 S. 174 ff.

lehre paſſe nicht zu einem Schüler des Apokalyptikers. *Polykarp verbindet eben beide Gedankenkreiſe; der eine wie der andere iſt ihm geläufig.* Er iſt nicht ausſchließlicher Vertreter der einen oder andern Richtung, wie denn auch beide Ideenkreiſe ſicherlich nicht einen Gegenſatz konſtituieren, ſondern nur eine Nüance[1]). Dort in Kleinaſien hatten beide Apoſtel Spuren ihres Geiſtes hinterlaſſen, von ihnen begründet pulſierte dort das regſte kirchliche Leben, dort zeigte ſich eine reich ausgebildete Auffaſſung des Chriſtentums. Bei dem großen Anſehen, das Polykarp in den kleinaſiatiſchen Gemeinden genoß, ſo daß er als Repräſentant jenes großen Kreiſes betrachtet, als Lehrer und Vater Aſiens geehrt wurde, dürfte es angezeigt ſein, ſeine Anſchauung über *Erlöſung* und *Rechtfertigung* etwas näher ins Auge zu faſſen[2]). Da ſich im Martyrium Polycarpi wohl ſicher auch die Gedankenwelt jenes Kreiſes wiederſpiegelt, ſo wird man gewiß berechtigt ſein, auch dieſes zur näheren Erläuterung der genannten Lehren beizuziehen.

Im Mittelpunkt ſeiner Glaubensauffaſſung ſtehen Gott und Chriſtus; Chriſtus wird mit dem Vater in koordinierender Art zuſammen genannt (5, 2 f.). Der Vater erhält die Bezeichnung *ὁ θεός* (2, 1; 4, 2; 7, 1; 9, 2), noch öfters *θεός* ohne Artikel (Inscr.; 1, 2 f.; 2, 3; 4, 3; 5, 2 f.; 6, 2). Die Chriſto eigentümliche Dignität bringt er durch *σωτήρ* (Inscr.), *κύριος* und *κύριος ἡμῶν* (1, 1 f.; 2, 1; 2, 3; 4, 3; 6, 3; 7, 1 f.; 9, 2; 12, 2; 13, 2), *κριτής* (2, 1), Dei filius und sempiternus pontifex (12, 2) zum Ausdruck.

---

1) cfr. Dictionary of Christian Biography IV (1887) p. 424: the language, in which Paul's letters are spoken of . . ., is decisive refutation of the theory, that there was opposition between the school of John and of Paul«. — Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeſchichte I (1895) S. 33.

2) Dorner, A., Geſchichte der Perſon Chriſti I (1853) S. 171.

Sicher iſt das aus dem Vorigen zu entnehmen, daß der geſchichtliche, präexiſtente und erhöhte Chriſtus vom Vater verſchieden, alſo von Modalismus keine Spur vorhanden iſt.

Eine andere Frage iſt die, ob Chriſtus deshalb *κύριος* iſt, weil er König des Gottesreiches und der himmliſche Herr der Gemeinde iſt[1]). Er iſt dem B. v. Smyrna „der Herr nicht nur nach ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes, ſondern Gott hat ihn als den *κύριος* erweckt; er iſt es alſo ſchon vorher. Der *κύριος* hat gelehrt, ſagt Polykarp, und führt Matthäus 7, 11 an (5, 3, vergl. 7, 4); er iſt unſer Diener geworden (5, 2), das Beiſpiel des liebevollen Herrn ſollen die Chriſten nachahmen (10, 1). Polykarp teilt Chriſto göttliche Ehren zu; er iſt ihm der Weltenrichter, ihm ſoll alles, was da lebt, dienen (2, 1)[2]), ihn anzurufen iſt allgemeine Chriſtenpflicht (Martyr. Polyc.)[3]). Wenn aber die Chriſten dem Herrn in gleicher Weiſe wie Gott dienen müſſen, wenn der, welcher nicht an Chriſtus glaubt, die ſchwerſte Sünde begeht (2, 1 und 7, 1) und wenn wir bedenken, daß *κύριος* und *θεός* Synonymbegriffe zur Bezeichnung des göttlichen Weſens ſind, daß der Vater ebenſo wie Chriſtus *κύριος* genannt (6, 2) und Chriſtus als der Sohn Gottes und Gott noch mit Emphaſe als Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti bezeichnet wird, ſo folgt, daß kein Unterſchied in der Würdeſtellung beider gemacht wird. „Die Gottheit Chriſti iſt eben für das zweite Jahrhundert eine anerkannte Thatſache geweſen"[4]). Noch klarer zeigt die-

---

1) v. d. Goltz, E., das Gebet in der älteſten Chriſtenheit 1902 S. 135. Kattenbuſch, F., Verbreitung und Bedeutung des Taufſymbols II (1901) S. 600 ff.

2) Polyc. 2, 1: *ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεύει. Λατρεύειν* iſt ſpezifiſcher Ausdruck für Gott dienen als dem höchſten Herrn.

3) c. 8, 1 ſagt Polykarp *Χριστὸς Ιησοῦς* in offenbarer Anlehnung an Paulus, der ſich ja meiſtens ſo ausdrückt.

4) Seeberg, R., Dogmengeſchichte I (1895) S. 121; Thomaſius, G.,

ſen Glauben das Martyrium in der bekannten Doxologie, wo Polykarp dem geliebten Sohne des allmächtigen Gottes die gleiche Ehre wie Gott und dem hl. Geiſte vindiziert[1]).

Doch wir wollen die chriſtologiſche Frage nicht ihrem ganzen Umfang nach behandeln, ſondern wenden uns jener Frage zu: *welche Heilsbedeutung hat Chriſtus für die Menſchen?*

Mit ſcharfen Worten wendet ſich Polykarp gegen jene, welche die wahre Menſchheit Jeſu, das Kommen Jeſu im Fleiſche leugnen (7, 1). Es iſt ihm alſo darum zu tun, daß ſeine Chriſten eine rechte, wahre Erkenntnis Chriſti, die Wahrheit der reinen Lehre haben: eine theoretiſche Gotteserkenntnis iſt verlangt. Chriſtus ſelbſt iſt unſer Lehrer geworden, er hat uns die Wahrheit gebracht[2]); an ſeinen Ausſprüchen darf nichts geändert werden; die Chriſten müſſen dieſe in ihrer wahren, echten Geſtalt annehmen; wer ſie künſtlich verdreht, der iſt der *Erſtgeborne des Satans* (7, 1 vergl. auch 2, 3); die Kennzeichen eines guten Chriſten erblickt er in dem Feſthalten an dem überlieferten Worte.

Er führt auch Worte des Herrn an und immer wieder erinnert er an ſeine Ausſprüche und Gebote (2, 3). Doch iſt ihm Chriſti Bedeutung damit nicht erſchöpft, er iſt nicht bloß *Mitteiler göttlicher Dinge*, ſein Wert liegt in ſeinem Tode und in ſeiner Auferſtehung.

Chriſtus hat durch ſein Wort uns belehrt; durch ſein *Beiſpiel*, indem er für uns gelitten hat, iſt er uns ein ὑπογραμμός geworden. Aber in einem noch ganz anderen Sinne iſt das Leiden Chriſti für uns von Bedeutung. Aus der gan-

---

Chriſti Perſon und Werk III (1859) S. 157. Sprinzl, F., Die Theologie der apoſtol. Väter 1880 S. 139.

1) Martyr. Polyc. c. 14, 3.

2) l. c. c. 14, 2.

zen Art und Weiſe, wie er davon redet, können wir ſehen, daß Tod und Auferſtehung Chriſti im Mittelpunkt ſeiner Heilsauffaſſung ſtanden: daraus iſt uns Heil geworden: unſerer Sünden wegen iſt er bis in den Tod gegangen (2, 3; Martyr. 19, 2). Auch das vor dem Tode Jeſu liegende Wirken iſt für uns bedeutungsvoll, aber die Spitze ſeines leidenden Gehorſams ſieht Polykarp im Tode Jeſu ſelbſt: Aus dem Tode kommt Sündenvergebung, aus ihm quillt unſer Leben hervor (8, 1). Will aber Polykarp das Leiden Jeſu nicht ſeines Heilswertes berauben, wenn er ſo oft von der Auferſtehung ſpricht, und durch ſie die Feſſeln des Todes gelöſt werden läßt (2, 3)[1])? Das iſt nicht der Fall, weil Polykarp in ſo klarer Weiſe von der ſündentilgenden Kraft des Todes Jeſu redet. Sodann drückt er nur den ganz richtigen Gedanken aus, daß der Tod nicht allein ohne die Auferſtehung und Erhöhung des Herrn zum Weſen des Opfers gemacht werden darf, ſondern daß beide als notwendige Korrelate zuſammen gehören.

Auch das iſt ſchon öfter behauptet worden, die apoſtoliſchen Väter, mit Ausnahme des alexandriniſch gebildeten Barnabas, haben keinen ſühnenden Opfertod Jeſu gekannt[2]). Prüfen wir dieſe Behauptung auf ihre Richtigkeit bei Polykarp näher, ſo erhalten wir ein ganz anderes Reſultat. Gleich im erſten Kapitel ſpricht er ſich dahin aus, daß Chriſtus es ertrug, für unſere Sünden (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν) bis in den Tod hinabzuſteigen. Hier iſt einmal die freiwillige Selbſthin-

1) Beſtmann, Geſchichte der chriſtl. Sitte II, 212 vergl. dazu Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſenſchaft und kirchl. Leben 1886 S. 453.

2) Seeberg, R., Der Tod Chriſti 1895 S. 378 und Dogmengeſchichte I (1895) S. 34; dazu vergl. Dörholt, B., Die Lehre von der Genugtuung Chriſti 1891 S. 69; Baur, F. Chr., Die chriſtl. Lehre von der Verſöhnung 1838 S. 26; Bähr, K., Die Lehre der Kirche vom Tode Jeſu in den erſten drei Jahrhunderten 1832 S. 35 f.

gabe in den blutigen Tod ausgeſprochen, ſodann, daß dieſe geſchehen ſei für unſere Sünden. In der Präpoſition ὑπέρ liegt nicht bloß der Gedanke, daß Christus das Leiden zu unſerem Nutzen, ſondern auch an unſerer Stelle erduldete. Sein Leiden iſt in ſo enge Verbindung mit der Sünde gebracht, daß man ohne weiteres an eine ſatisfaktoriſche Bedeutung denkt. Die Worte Polykarps finden ihre natürliche, ungezwungene Deutung am beſten darin, daß Chriſtus für unſere Sünden die Genugtuung Gott darbrachte, die wir leiſten ſollten, aber nicht konnten.

Klar tritt uns dieſe Anſchauung Polykarps in c. 8 entgegen. Dort ſagt er in enger Anlehnung an 1 Petr. 2, 22 und 24: „unabläſſig wollen wir feſthalten an unſerer Hoffnung und an dem Unterpfand unſerer Gerechtigkeit, welches iſt Jeſus Chriſtus, der unſere Sünden am eigenen Leibe an das Holz hinaufnahm; der keine Sünde beging und in deſſen Mund kein Betrug erfunden wurde, ſondern alles um unſertwillen erduldete, damit wir in ihm das Leben haben möchten". Ebenſo 9, 2: „ſie (Paulus und die übrigen Apoſtel) liebten nicht die jetzige Welt, ſondern den, der für uns geſtorben und um unſertwillen von Gott auferweckt worden iſt". Beide Stellen enthalten die Idee von dem ſatisfaktoriſchen Charakter des Leidens Jeſu in aller Beſtimmtheit. Was will denn Polykarp an der erſten Stelle ſagen? Doch a) daß Chriſtus unſchuldig gelitten, ohne Sünde getan zu haben und b) daß er ſtellvertretend gelitten habe, indem er um unſerer Sünden willen das Leiden auf ſich genommen. „Unſere Sünden hat er an ſeinem Leibe hinaufgetragen auf das Holz" (8, 1). Die gleiche Ausdrucksweiſe finden wir beim Propheten Iſaias 53, 4, wo der Prophet vom Leiden des Gottesknechtes redet. Duhm, B., Jeſaja 1892 S. 369 bemerkt zu dieſer Stelle, der Gottes-

knecht nehme die Leiden freiwillig auf für die Sünden ſeiner Stammesgenoſſen und (S. 371) es werde ein Unſchuldiger für die Schuldigen geopfert. Warum ſollte Polykarp einen anderen Gedanken gehabt haben als der Prophet und als Petrus? Was der Apoſtel wie der Apoſtelſchüler dachten, war folgendes: Chriſtus hat unſere Sünden auf ſich genommen und als eine Laſt mit ſich hinaufgetragen auf das Kreuz und ſie daſelbſt durch ſein Leiden und Sterben abgebüßt und hinweggenommen. Klar iſt hier die ſtellvertretende Genugtuung und der damit innig zuſammenhängende Opfercharakter des Leidens Chriſti ausgeſprochen[1]). Freilich darf man bei *ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας* nicht daran denken, als ob die *ἁμαρτίαι* Opferobjekt geweſen wären; dieſes iſt der Leib Chriſti: an ihm hat Chriſtus als Opfernder unſere Sünden hinaufgetragen; ſo wie im A. T. bei den Sühnopfern die Opfertiere die Schuld der ſündigen Menſchen trugen, um ſodann auf dem Altare als Opfer dargebracht zu werden[2]). Aus all dem folgt, daß der Tod Jeſu ein ſtellvertretender Verſöhnungstod und ein Opferakt war. Selbſt Weiß ſieht ſich bei der Beſprechung der Petrusſtelle zu dem Zugeſtändniſſe gedrängt, daß durch den ſo nachdrücklich hervorgehobenen Gegenſatz des Gerechten und Ungerechten die Vorſtellung erweckt werde, daß das zum beſten dieſer erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden ſollen[3]). Dieſer Gegenſatz iſt ebenſo

1) Hundhauſen, L. J., Das erſte Pontifikalſchreiben des Apoſtelfürſten Petrus, 1873 S. 283 ff. Holtzmann, H. in d. Gött. Gel. Anzeigen 1894 S. 29. Nösgen, C. F., Geſchichte der neuteſt. Offenbarung III (1893) S. 72; Scheeben, M. J., Dogmatik III, 1 (1882) S. 331 ff.; Schell, H. J., Dogmatik III, 1 (1892) S. 206; Kühl, F., Die Heilsbedeutung des Todes Jeſu 1890 S. 110 ff., Seeberg, R., a. a. O. S. 288 ff.; Lechler, G. V., Das apoſtol. u. nachapoſtol. Zeitalter (1885) S. 179.

2) Haneberg, D. B., Die religiöſen Altertümer der Bibel 1869 S. 393. Schegg-Wirthmüller, Bibl. Archäologie 1887 S. 495.

3) Weiß, B., Lehrbuch der neuteſtamentl. Theologie 6 A. 1895

ſcharf betont in dem Martyr. Polyc. c. 17, 2. Durch den Tod Jeſu werden uns die Sünden nachgelaſſen: denn Polykarp ſagt, Chriſtus habe alles erduldet, damit wir in ihm das Leben haben möchten, nämlich das Leben der Gerechtigkeit, wie ſich Petrus an der von Polykarp benützten Stelle deutlich ausdrückt. Mit dieſem Leben iſt aber die Sünde nicht vereinbar. Alſo ſchreibt er dem Tode Jeſu propitiatoriſche Bedeutung zu.

Der Tod Chriſti iſt Mittel der Erlöſung, aber nicht nur inſofern, als er eine nur ſittlich beſſernde und heiligende Wirkung ausdrückt, vielmehr hat er eine „die ſündliche Vergangenheit“ ſühnende Kraft. Polykarp ſieht in ihm nicht bloß den höchſten Erweis ſeiner Liebe, er ſieht in ihm noch mehr, eine wirkliche Erlöſung. Chriſtus iſt der σωτήρ (Inscr.)[1], die Chriſten ſind die σεσωσμένοι (1, 3; 9, 3) als das Objekt ſeiner Erlöſertätigkeit. Dies iſt die allgemeine Bezeichnung für das, was Chriſtus getan, was er uns gebracht hat, und was wir uns im Diesſeits aneignen können: das Heil. Die Begründung desſelben iſt das eigenſte Werk Chriſti. Es faßt in ſich Befreiung von allen Übeln, welche auf der unerlöſten Menſchheit laſten und poſitive Teilnahme an allen Gütern, welche der unerlöſten Menſchheit verliehen ſind.

S. 170 A. 1. Vergl. auch Thomaſius, G., Chriſti Perſon u. Werk III (1859) S. 157.

1) Wenn Wobbermin, Religionsgeſchichtl. Studien S. 125 den Begriff σωτήρ als aus dem Myſterienweſen entlehnt anſieht, ſo liegt darin eine Verkennung des wahren Sachverhalts. Man denke nur an Luk. 1, 31 und Matth. 1, 21 und an das A. T., welchen dieſer Begriff gar nicht fremd iſt (Pſ. 24, 5; Jeſ. 45, 25). Wenn auch die Juden die Erlöſung als eine rein äußerliche, weltliche auffaßten, ſo wird ſie doch z. B. bei Matth. 1, 21 als eine religiös-ſittliche, als Befreiung von der Knechtſchaft der Sünde betrachtet. Es iſt demnach ſicherlich naheliegender, anzunehmen, daß der Begriff σωτήρ aus den hl. Schriften ſtammt, als daß er aus den Myſterien entlehnt iſt.

Die negative Seite im Werke der Erlöſung kennt Polykarp gar wohl: Befreiung von der Sünde und von der Knechtſchaft des Todes und des Teufels. Er nahm ja die Sünden hinauf an das Kreuzesholz (8, 1), er löſte die Bande des Todes, er iſt ſelbſt von Gott auferweckt worden (1, 2; 2, 1; 9, 2).

Auch eine Befreiung von der Gewalt des Teufels iſt Chriſti Werk. Denn wer ſich von Chriſtus losreißet, fällt in die Knechtſchaft Satans (7, 1); in ſeinem Dienſt ſtehen die Irrlehrer und Verführer. Die Chriſten aber ſind befreit aus ſeiner Machtherrſchaft und durch wen anders könnten ſie ihr entronnen ſein als durch Chriſtus?

Neben der Befreiung von den Uebeln ſteht als weitere Frucht des Leidens Jeſu die Verleihung des Lebens. Chriſtus ſtarb, damit wir in ihm leben (8, 1). Nichts deutet darauf hin, daß hier Leben im eschatologiſchen Sinn zu nehmen iſt. Im Gegenteil geht aus den unmittelbar folgenden Ermahnungen zu eifriger Nachfolge Chriſti (8, 2) hervor, daß jenes Leben den Chriſten ſchon im Diesſeits zu teil wird. Es iſt das jenes Leben, von welchem der Heiland bei Johannes ſo oft ſpricht und das er allen verheißt, die an ihn glauben; es iſt jenes neue übernatürliche Leben, welches in der Gemeinſchaft Gottes und Chriſti (ἐν αὐτῷ 8, 1) beſteht und deſſen erſte Urſache der Heiland iſt (1, 3).

Sündenbefreiung und Lebensverleihung, das ſind die goldenen Früchte vom Kreuzesholze, und man möchte auf Polykarps Anſchauung beziehen, was von der Goltz über Johannes und Ignatius ſagt: „Tod und Auferſtehung ſtehen hier wie dort im Mittelpunkte und zwar bei Johannes nicht viel weniger als bei Ignatius in dem Tone auf der Auferſtehung, der Lebensvermittlung“ [1]. Daraus dürfte ſich die

1) v. d. Goltz, Ignatius v. Ant. S. 121.

öftere Erwähnung der Auferſtehung erklären.

Durch Chriſti Tod iſt uns das Heil angeboten, an uns aber iſt es, das „Heil“ wirken zu laſſen durch Aneignung der angebotenen Gnade. Wie erlangt aber der Menſch das Heilsgut? Als das erſte Moment in dieſem Werke betrachtet Polykarp den Glauben; denn er iſt ihm unſer aller Mutter (3, 3) und eine feſte Wurzel. Den Glauben faßt er zunächſt als ein Fürwahrhalten. Was anders ſollen denn die Stellen wie 1, 3 und 2, 1 bedeuten? Dort drückt er ſeine Freude darüber aus, daß die Wurzel des Glaubens ſo feſt ſei und Früchte trage im Herrn Jeſus Chriſtus, den Gott auferweckt habe; an den die Philipper glauben, obwohl ſie ihn nicht ſehen. Durch die Betonung des Letzteren erhält πιστεύειν den Sinn eines Fürwahrhaltens, wenn wir auch zugeben, daß in πιστεύειν εἰς noch mehr als das liegt [1]. Hier in 2, 1 kann kein Zweifel über die Bedeutung des πιστεύειν obwalten. Das zeigt der Gegenſatz, in dem es zu dem nichtigen Geſchwätze und den Verirrungen vieler ſteht; jene haben der ματαιολογία der Irrlehrer Gehör geſchenkt, ſie aber glauben an den, der unſern Herrn Jeſus Chriſtus erweckt hat (2, 1), an den Gott des Chriſtentums, der ſich in Chriſtus geoffenbart hat. Der Glaube beſteht demnach in der Annahme der Worte Chriſti (7, 1). Daß Polykarp das ſo ſehr betonte, brachte der Gegenſatz zum Doketismus mit ſich, vor dem er in ſo ſcharfen Worten warnt. Er nennt (7, 1) drei Klaſſen von Irrlehrern a) jene, welche das Kommen des Herrn im Fleiſche, b) welche das Zeugnis vom Kreuze und c) Auferſtehung und Gericht leugnen. Dieſen gegenüber ſollen die Chriſten das von Anfang an überlieferte Wort, worunter die Glaubenswahrheiten zu verſtehen ſind, feſthalten. Der letztere Ausdruck, wie auch die 4, 3 genannte παραδοθεῖσα πίστις, umfaßt

1) Scherer, W., Der erſte Klemensbrief 1902 S. 188 A. 6.

eigentlich den Glaubensinhalt d. h. alles, was die göttliche Offenbarung enthält.

Was iſt nun Gegenſtand des Glaubens? Man kann nicht verlangen, daß Polykarp alles aufzählt, was zu dem von Anfang an überlieferten Worte gehört, aber wir erfahren doch einiges über das Glaubensobjekt. Vor allem iſt es *Gott* (1, 3; 2, 3; 4, 3; 12, 2), aber er nicht allein; der Glaube geht auch auf *Chriſtus* (1, 2; 12, 2); ſodann wird auch noch der Glaube an die hauptſächlichſten Heilswahrheiten eingeſchärft, an die beiden Naturen in Chriſtus, an ſein Lehren, Leiden und Sterben, ſeine Auferſtehung und Erhöhung im Himmel, die ohne Himmelfahrt gar nicht gedacht werden kann, das Gericht und die Auferſtehung der Menſchen.

So wird alſo *πίστις* gebraucht in Beziehung auf die eine göttliche Offenbarung verbürgenden, von den Doketen geleugneten Tatſachen: als ein *Annehmen der göttlichen Offenbarung*, der göttlichen Wahrheit. Damit ſoll jedoch nicht geſagt ſein, daß der Glaube eine leere Verſtandesoperation iſt. Schon *πιστεύειν εἰς* ſchließt in ſich, daß der Glaube eine *Hingabe* an Gott iſt, ſo daß der Menſch mit ſeinem ganzen Denken, Wollen und Handeln Gott angehören will.

Es hat nicht an Erklärern unſeres Briefes gefehlt, welche bei Polykarp den reinen proteſtantiſchen Standpunkt von der *sola fides* zu finden glaubten. Sie berufen ſich vor allem auf 1, 3, wo der Biſchof im Anſchluß an Epheſ. 2, 8 mit allem Nachdruck ſeinen Leſern vorhält: ihr wiſſet, daß ihr aus *Gnaden gerettet* ſeid und nicht aus Werken, ſondern durch den *Willen Gottes* durch Jeſus Chriſtus. Die *σωτηρία*, ihre Rettung, ihr Heil wird im letzten Grunde bewirkt durch die Gnade Gottes; *χάριτι* ſteht voran, einerſeits um zu betonen, daß die Gnade die einzige Urſache des Heils iſt, und anderſeits, um auch die *Gewißheit* des Heils aus-

ſchließlich auf ſie zu ſtützen — darum könnt ihr, ſagt Polykarp, euch freuen mit unausſprechlicher und herrlicher Freude. Man fühlt hier ſo recht ſein feuriges Glaubensbewußtſein, ſeine Glaubensfreudigkeit: nicht etwaiger Verdienſte wegen, ſondern nur, weil Gott es wollte: in ſeiner Güte und Barmherzigkeit ſeid ihr gerettet.

Gewiß das iſt ein echt pauliniſcher aber auch echt evangeliſcher Gedanke, der aber mit der sola fides nichts zu tun hat. Denn Polykarp ſagt an unſerer Stelle gar nichts darüber, wie der Einzelne das Heil ergreift; er ſagt nur, daß die Berufung zum Chriſtentum allein das Werk der Gnade ſei; die Erlöſung iſt eine Tat der göttlichen Liebe und ebenſo auch eure Berufung.

Nein, die *δικαιοσύνη* kommt nicht durch die sola fides zu ſtande. Das dritte Kapitel beginnt Polykarp mit folgenden Worten: Das ſchreibe ich euch *περὶ τῆς δικαιοσύνης*. Was hat er denn vorher geſchrieben? Sie, die Chriſten haben ſich abgewandt von der *ματαιολογία* und glauben an Gott, der Jeſu auferweckt hat; (2, 1) er, der ihn erweckt hat, wird auch uns erwecken, wenn wir ſeinen Willen tun, in ſeinen Geboten wandeln. Ja, kurz nachdem er jenes Bekenntnis von der Erlöſung durch Gottes Gnade ausgeſprochen, verlangt er als Folgerung aus dieſer Großtat Gottes: umgürtet eure Lenden und dienet Gott in Furcht und Wahrheit (2, 1); wie die Kämpfer ſich feſt gürten zum Streite, ſo ſollen ſie die Kräfte ihres Geiſtes innerlich zuſammenfaſſen und feſt zuſammenhalten zum Kampfe gegen alle Anfechtungen.

Ganz unverſtändlich erſcheint uns die Annahme, als wäre die sola fides gelehrt, wenn wir c. 11 betrachten. Mit tiefem Weh beklagt der edle Biſchof den Fall des Presbyters Valens. Durch Geiz verleitet ſind er und ſeine Frau auf den Weg der Sünde gekommen. Möge der Herr, das iſt des Biſchofs Wunſch,

ihnen wahren Bußgeiſt verleihen[1]). Dieſe *paenitentia* iſt nun hier nicht Abwendung vom Heidentum zum Chriſtentum, ſondern die Abkehr von der Sünde zum Guten. Was gehört aber dazu? der Glaube? — dieſen hat Valens. Aber an dem Handeln und Leben nach dieſem Glauben hat es gefehlt. Dieſe paenitentia muß von Gott kommen; nur er kann ſie verleihen! So iſt ſie dann eine Gnade Gottes, aber auch ein Werk der Menſchen. Jene geht voran, tut aber nicht alles, ſondern der Menſch muß mit ihr wirken.

Noch müſſen wir uns einer Stelle in c. 3 zuwenden: wenn ihr fleißig leſet (in den Briefen Pauli), ſo werdet ihr in dem euch verliehenen Glauben, der unſer aller Mutter iſt, euch erbauen können, ſo daß die Hoffnung folgt und die Liebe zu Gott und Chriſto und zu den Mitmenſchen, die noch der Hoffnung vorausgeht. Denn wer ſich ganz darin bewegt, der hat die Vorſchrift der Gerechtigkeit erfüllt: wer nämlich die Liebe hat, iſt fern von aller Sünde.

Der Glaube ſoll unſere Mutter ſein: durch ihn ſind wir Chriſten geworden; er iſt eine göttliche Kraft, die uns das höhere Leben gibt, uns weiht und kräftigt [2]).

Aber der Glaube allein genügt nicht. Mit ihm müſſen ſich Hoffnung und Liebe verbinden und zwar zuerſt dieſe. Glaube und Liebe ſind ihm notwendig; ohne dieſe iſt

---

1) Harnack, A., Miſſion und Ausbreitung des Chriſtentums 1902 S. 145 f., vergl. Lechler, G., Das apoſtol. u. nachapoſtol. Zeitalter 3. A. S. 609 und Nitzſch, Fr., Grundriß der chriſtl. Dogmengeſchichte I (1870) S. 108.

2) Westcott, History of the Canon 1881 p. 37 bemerkt: »In one sentence he has naturally united the watchwords, so to say, of the three Apostles where speaks of Christians being built up into the faith given to them, which is the mother of us all, hope fellowing after, love towards God and Christ and towards our neighbour preceeding«.

jener nichts; ohne ſie fehlt ihm der rechte Inhalt; ſie iſt das Vollendende [1]. Wer mit dieſen Tugenden erfüllt iſt, hat das ganze Geſetz der Gerechtigkeit erfüllt, er hat die Gerechtigkeit erworben. Alſo auch hier wieder keine fides sola, ſondern πίστις καὶ ἀγάπη. Anfang, Fundament, Wurzel (1, 2) iſt der Glaube, aber das Ganze iſt erſt vollſtändig, wenn die Liebe hinzutritt.

Die Wirkung der Liebe iſt, das Freiwerden von der Sünde; alſo nicht, wer den Glauben hat, iſt frei von ihr, ſondern nur wer die Liebe hat. Wer mit der Liebe ganz erfüllt iſt, kann nicht ein ſündhaftes Herz beſitzen. Es iſt keine nur äußere Erlaſſung der Schuld, ſondern dieſe wird wahrhaft weggenommen, keine Makel bleibt an der Seele haften. Die Rechtfertigung beſteht demnach in der Sündenvergebung und wenn die Chriſten ἅγιοι ſind (12, 3), ſo wird damit nicht bloß die äußere Zugehörigkeit zum Chriſtentum, ſondern auch eine ihnen anhaftende innere Qualität angedeutet ſein. Polykarp hofft, daß die Philipper inter sanctos sortem et partem finden werden (12, 2). Dieſe sancti ſind doch gewiß ſolche, die rein von aller Sünde bei Gott ſind [2].

Aus der Wurzel des Glaubens müſſen Werke hervorgehen; ſie ſind wohl Früchte, aber notwendige. Die guten Werke ſind ſtrenge Pflicht. Mit Recht bemerkt Zahn zu 3, 3: condicio sine qua vita aeterna nemini contigerit, sunt mores boni et opera Dei voluntati consentanea. Hat man Polykarp doch wegen der Hervorhebung der Werke Moralismus vor-

1) Hilgenfeld, A., Die Apoſtol. Väter 1853 S. 272. Ritſchl, A., Die Entſtehung der altkathol. Kirche 1857 S. 285. Klee, H., Lehrbuch der Dogmengeſchichte II (1838) S. 74.

2) Zu Mart. Polyc. 17, 1 vergl. Kattenbuſch, Apoſt. Symbol II (1900) S. 689.

geworfen[1]). Das ganze chriſtliche Leben im Einzelnen ſoll ein Ausleben des Glaubens auf dem Wege der Liebe ſein. Welche Einzelaufgaben dieſes in ſich ſchließt, iſt in unſerem Briefe deutlich geſagt. Allgemein wird die Aufgabe der Chriſten dahin formuliert: meidet das Unrecht, enthaltet euch des Böſen, wandelt in den Geboten Gottes (4, 1). Ferner wird die Nächſtenliebe eingeſchärft (10, 1) und gewarnt vor den Laſtern. An fünf Stellen (2, 2; 4, 1; 4, 3; 5, 2 f.; 6, 1) zählt er verſchiedene Laſter auf; obenan ſteht der *Geiz*, der nach ihm der Anfang aller Übel iſt; *Verläumdung*, falſches Zeugnis, die Unzucht, Zorn, ungerechtes Urteil, Argwohn; er mahnt zur Sanftmut (10, 1), Nüchternheit (10, 3), zum Gebet für die Feinde. Für jeden *einzelnen* Stand hat er herrliche Mahnungen gegeben: die *Frauen* ſollen ihre Männer lieben mit aller Aufrichtigkeit, die Kinder ſollen ſie in den Vorſchriften der Gottesfurcht erziehen. Die *Witwen* warnt er vor Ehrabſchneidung, Verleumdung und Geiz, da ſie Altäre Gottes ſeien; die *Diakonen* ſollen Berufseifer zeigen, Aufrichtigkeit und Verleumdung (c. 4), wie auch den Geiz (c. 5) meiden. Den Jünglingen und Jungfrauen wird die treue Beobachtung der Keuſchheit eindringlich ans Herz gelegt[2]); um ſie hierin anzuſpornen, läßt er die Herrlichkeit dieſer Tugend vor ihrem geiſtigen Auge erſcheinen (c. 5, 3). Daneben ſollen ſie den Prieſtern und Diakonen wie Gott und Chriſto gehorchen. Wenn Dobſchütz a. a. O. S. 175 bemerkt, man gewinne aus Polykarp den Eindruck, als ob die Verwirklichung des Ideals der Keuſchheit keine Schwierigkeit bereite und daß die ſittlichen Verirrungen nur als Verirrungen der Jugend behandelt werden,

---

1) Behm, Das chriſtl. Geſetztum der apoſtol. Väter in Zeitſchrift f. kirchl. Wiſſenſchaft und kirchliches Leben 1886 S. 454. — vergl. dazu: Lumper, Historia theologico-critica I (1783) p. 353.

2) vergl. Ign. ad Polyc. 5, 2.

ſo hat er außer acht gelaſſen, daß Polykarp ein ſtarkes Motiv zur Abſchreckung einführt, nämlich das den Verluſt des Reiches Gottes. Schön iſt es, ſich von den Lüſten der Welt loszureißen, ſagt er. Damit läßt ſich doch viel einfacher der Gedanke verbinden, wenn auch oder gerade weil die Beachtung dieſer Tugend Kampf koſtet, ſo iſt es doch ſchön; denn wer das nicht tut, kann das Reich Gottes nicht erben. Nicht bloß die Jugend hat er bei jenen argen ſittlichen Verirrungen — wenn auch dieſe, weil leichter dazu geneigt wohl in erſter Linie — im Auge; er redet ja ganz allgemein, daß die, welche ſolcher Unſittlichkeit ſich hingeben, von dem Reiche Gottes ausgeſchloſſen ſind.

Es iſt eine ſo reiche Fülle von Ermahnungen und Anweiſungen, daß man vielleicht an Moralismus denken könnte, wenn nicht Polykarp überzeugt wäre, daß wir all das aus uns ſelbſt nicht befolgen können. Darum ſagt er: Alle Tugenden, Glaube und Wahrheit, Sanftmut und Nachſicht, Geduld, Langmut, Verträglichkeit und Keuſchheit kommen von oben als Geſchenke des Vaters und des ewigen Hohenprieſters (12, 2). Man könnte Moralismus annehmen, wenn er nicht mahnte, wir ſollen im Gebet wachen und verharren im Faſten und zu dem allſehenden Gotte flehen, er möge uns nicht in Verſuchung führen (7, 3)[1].

Zuletzt wendet ſich der Biſchof an die Prieſter, denen in erſter Linie Mitleid und Barmherzigkeit anempfohlen wird, Beſuch der Kranken, Witwen und Waiſen; ſie ſollen ſich des Zorns, ungerechter, vorſchneller Urteile enthalten und Demut üben (c. 6). (Vgl. noch 4, 2.)

Um tiefer in ſeine Auffaſſung von den Werken einzudringen, iſt eine Unterſuchung über die Motive notwendig.

1) Vergl. Wörter, F., Die chriſtl. Lehre von Gnade und Freiheit I (1856) S. 92 f.

In erſter Linie ſoll uns bei all unſerem Tun der Gedanke beherrſchen, daß Gott alles ſieht: wir ſtehen immer vor ſeinen Augen (6, 2); er kennt das Innerſte unſeres Herzens, keiner unſerer Gedanken iſt ihm verborgen (4, 2): alles ſoll im Bewußtſein ſeiner Allgegenwart geſchehen. In überraſchend reichem Maße ſtellt er ſodann den Chriſten das Vorbild des Heilandes vor Augen. Die Leſer ſollen Nachahmer ſeiner Geduld werden (8, 2, Martyr. 17, 3); ſeinem Beiſpiele folgen (2, 2; 10, 1), die Sanftmut des Herrn einander erzeigen (10, 1). Vor allem iſt er Vorbild im Leiden: ihm ſind die Apoſtel und Martyrer auf dem Leidensweg nachgegangen und wie dieſe ſollen auch die Chriſten tun: denn Chriſtus hat uns ein Beiſpiel gegeben (8, 2). Als leuchtendes Vorbild im feſten Glauben, in Nächſtenliebe und Sanftmut wird er ihnen vorgeſtellt (10, 1). Wird man nun angeſichts deſſen ſagen können, was v. d. Goltz, Ignatius S. 50 meint, die andern apoſtoliſchen Väter (mit Ausnahme des Ignatius) bleiben, was ſelbſtändige Würdigung der Perſon Jeſu anbetrifft, bei der Schätzung des großen Lehrers ſtehen, der, vom Himmel gekommen, bisher unbekannte göttliche Geheimniſſe mitzuteilen habe? Polykarp zeigt ſicher ein ſo tiefes innerliches Verſtändnis und Intereſſe für die Perſönlichkeit des Herrn, wie Ignatius, wenn wir bedenken, daß uns von ihm nur ein Brief als Zeugnis erhalten iſt, der aber genug Beweiſe hiefür bietet. Wir dürfen nur an c. 8, 2 erinnern, wo Chriſtus unſere Hoffnung und das Unterpfand unſerer Gerechtigkeit genannt wird, an dem wir immerfort feſthalten ſollen.

Auch die Rückſicht auf die Ehre Gottes und die des chriſtlichen Namens tritt bei Polykarp als Motiv auf. Durch untadelhaften Wandel ſollen ſie verhüten, daß der Herr geläſtert werde (10, 2). Die Warnung vor Ärgerniſſen muß die Chriſten zum Guten antreiben.

Im chriſtlichen Leben hat aber auch die Furcht einen Platz. Wie Gott ſelbſt durch Drohungen und Strafen ſein Volk geleitet, wie der Heiland den Zorn Gottes als Erziehungsmittel anwendet, ſo die hl. Schriftſteller und die Lehrer der Kirche zu allen Zeiten. Polykarp zeigt hier, wie gewiſſe Sünden vom Reiche Gottes ausſchließen und mahnt, in Furcht dem Herrn zu dienen (4, 2 f.; 6, 2 f.).

Um ſie nun zu größerem Eifer zu entflammen, lenkt er ihre Blicke aufwärts und läßt ſie den Lohn ſchauen, der ihnen zu teil wird, wenn ſie dem Herrn folgen: ſie gelangen an den Ort, wo Ignatius, Zoſimus, Rufus, Paulus und die übrigen Apoſtel ſind; denn dieſe liefen nicht vergeblich, ſondern ſind *εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον* (9,2) angekommen. Hier ſehen wir geradezu den verdienſtlichen Charakter der guten Werke anerkannt (vergl. Clem. 5, 4); ſie ſind an den Ort gelangt, der ihnen, ihrem Glauben und ihrer Geduld gebührt; Gott iſt alſo gewiſſermaßen ſchuldig, ihnen dieſen Lohn zu geben.

In ſeinem Aufſatze: Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der Zeitſchrift f. Theol. u. Kirche 1891 S. 104 bemerkt Harnack, daß der Brief des Polykarp für ſeine Frage keine Ausbeute biete. Es ſei zwar „Gerechtigkeit“ in demſelben ein Hauptbegriff, aber Polykarp gehe nicht theologiſch auf denſelben ein. Doch dürften die obigen Ausführungen gezeigt haben, daß ſich auch in Polykarps Briefe manches für ſeine Anſchauung, von der Seligkeit und Gerechtigkeit gewinnen läßt. Soviel iſt jedenfalls klar aus ihm zu entnehmen, daß er eine Seligkeit allein aus dem Glauben nicht kennt.

II.

Rezenſionen.

1. **Zur Babel- und Bibelfrage.** Von P. Keil, Erweiterter Neudruck aus „Pastor bonus“. Trier, Paulinus-Druckerei, 1903. 78 S. 8⁰. Preis: M. 1.
2. **Bibel und Babel oder Babel und Bibel?** Eine Entgegnung auf Prof. Friedr. Delitzſch’ „Babel und Bibel“ von Dr. **Joh. Döller,** k. k. Hofkaplan und Studiendirektor am Frintaneum zu Wien. Paderborn, Schöningh, 1903. 36 S. 8⁰. Preis: M 0,60.
3. **Im Kampfe um Babel und Bibel.** Ein Wort zur Verſtändigung und Abwehr von Dr. **Alfred Jeremias,** Pfarrer d. Lutherkirche zu Leipzig. Leipzig, Hinrichs, 1903. 38. S. 8⁰. Preis: M. 0,50.
4. **Hölle und Paradies bei den Babyloniern.** Von Dr. **Alfred Jeremias,** Pfarrer d. Lutherkirche zu Leipzig, Hinrichs, 1903. 43. S. 8⁰. Preis; M. 0,60. (Der alte Orient, I. Jahrg., 3. Heft).
5. Die **Ausgrabungen der Univerſität von Pennſylvanien im Bel-Tempel zu Nippur.** Ein Vortrag von **H. V. Hilprecht.** Mit 56 Abbildungen und einer Karte. Leipzig, Hinrichs 1903. 77 S. 8⁰. Preis: M. 2.
6. **Das Geſetz Chammurabis und Moſes.** Eine Skizze von **Hubert Grimme,** o. Prof. d. ſemit. Sprachen an d. Univ. Freiburg i. Schw. Köln, Bachem, 1903. 45 S. 8⁰. Preis: M. 0,80.
7. **Das Geſetz Hammurabis und die Thora Israels.** Eine religions- und rechtsgeſchichtl. Parallele von Dr. **Samuel Öttli,** o. Prof. d. Theol. in Greifswald. Leipzig, Deichert, 1903. 88. S. 8⁰. Preis: M. 1,60.

1. Keils Schrift iſt ausſchließlich defenſiv gehalten, indem der

Verſ. den Hypotheſen, welche Friedr. Delitzſch' in ſeinem erſten Vortrag vom 13. Jan. 1902 aufgeſtellt hatte, Schritt für Schritt folgt, um ſie auf ihren wiſſenſchaftlichen Gehalt zu prüfen. Dieſe Prüfung erfolgt formell mit großer Klarheit und dialektiſcher Schärfe. Inhaltlich aber erweiſt die Unterſuchung ihren Verf. als ſachkundigen Fachmann. Nur etwa abgeſehen von dem kurzen Abſchnitt S. 22. 23, in welchem die indogermaniſchen Gottesnamen geſtreift werden, zeigt ſich Keil mit allen einſchlägigen Problemen fachmänniſch völlig vertraut. Wir können nur wünſchen, daß der gelehrte Verf. mit ſeinem Wiſſen und Können auch in größeren Publikationen der altteſtamentlichen Forſchung dienen möge.

2. Döllers Schrift ſteht der Keil'ſchen an fachmänniſcher Selbſtändigkeit nach, gibt aber jedenfalls eine fleißig und ſorgfältig gearbeitete Belehrung über den Babylonismus, ſowie die grundlegenden Geſichtspunkte zur Beurteilung ſeiner Hypotheſen. Die Schrift verdient daher Empfehlung.

3. Alfred Jeremias iſt Aſſyriologe. Als Theologe bekennt er ſich zum Glauben an die übernatürliche Offenbarung und ſucht von dieſem Standpunkte aus in dem Kampfe zwiſchen Mythismus und Offenbarungsglaube zu vermitteln, u. a. durch Vorausſetzung eines babyloniſchen eſoteriſchen Henotheismus als Mittel- und Bindeglied zwiſchen dem populären Polytheismus Babylons und dem Monotheismus Israels. Wir halten ſolche Vermittlungsverſuche für ausſichtslos: Mythismus und Offenbarungsglaube ſind unvereinbare Gegenſätze. Im übrigen finden wir die in mehr als Einem Betreff neue Geſichtspunkte eröffnende (vgl. das S. 8. 9 über Amoriter und Kanaaniter, ſowie das S. 15—19 über den Evolutionismus auf altteſtamentlichem Gebiete Bemerkte) Unterſuchung recht beachtenswert.

4. Jeremias' zweitgenanntes Schriftchen zeichnet auf Grund der babyloniſchen Keilſchrifttexte die altbabyloniſchen Anſchauungen über den Tod, Jenſeits, Unſterblichkeit, und beſchreibt die babyloniſchen Gebräuche bei Beſtattung, Totenfeier, Totenbeſchwörung u. ſ. w.

5. Eine Anzahl reicher Bürger von Philadelphia hat ſeit Beginn der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts in 4 aufeinander-

folgenden Expeditionen die Ausgrabung der altbabyloniſchen Tempelſtadt Nippur auf eigene Koſten betrieben. Einer der wiſſenſchaftlichen Leiter dieſer Expeditionen, wenigſtens der ſpäteren unter ihnen, war der Aſſyriologe Hilprecht, der in dieſem Vortrag über das Ergebnis der Ausgrabungen berichtet. Die bei dieſen Ausgrabungen zu Tage geförderten Funde reichen zum Teil zurück bis in die Zeit von 4000 v. Chr. Beſonderes Intereſſe nehmen in Anſpruch die beiden bei der Ausgrabung des Bel-Tempels entdeckten Tempelbibliotheken, eine jüngere und eine ältere. Die letztere, etwa aus der Mitte des zweiten vorchriſtl. Jahrtauſends ſtammend, zerfällt in zwei Sektionen, eine praktiſch-geſchäftliche und eine religiös-wiſſenſchaftliche. Die zweitgenannte gewährt intereſſante Einblicke in den gelehrten Unterricht der Tempelſchule und gibt durch zahlreich erhaltene Übungstafeln Kunde von der Methode des altbabyloniſchen Schreib- und ſelbſt des Zeichen-Unterrichts. Gegen Schluß ſeines Vortrages kommt H. auf die von Friedr. Delitzſch in ſeinem Vortrage aufgeworfene Frage über das Verhältnis der israelitiſchen und babyloniſchen Religion zu ſprechen. „Ein reiner Monotheismus“, bemerkt er S. 74, „und eine ganz eigenartige Prophetin, die Stimme des in Israel nie ganz ſchlummernden Volksgewiſſens, ſind die gewaltige Kluft, die zwiſchen Israel und den Völkern der antiken Heidenwelt noch immer zuſammenklafft“. In dieſen kurzen Worten iſt das beiderſeitige Verhältnis treffend gekennzeichnet.

6. Grimmes Schrift verfolgt als Hauptziel den Nachweis, daß das moſaiſche Geſetz unabhängig iſt vom Hammurabi-Geſetze. Das letztere iſt unverkennbar auf ſtädtiſch entwickelte Zuſtände angelegt, für ſozial und wirtſchaftlich fortgeſchrittene Verhältniſſe berechnet, wie es denn namentlich auch eine weitgreifende Kapitalwirtſchaft vorausſetzt und deren ſchädliche Wirkungen zu paralyſieren ſucht. Ganz anders das moſaiſche Recht. Kapitalwirtſchaft kennt dieſes, wenigſtens in ſeinem älteſten Beſtandteile, im Bundesbuche, noch gar nicht. Seine Wurzeln liegen im altſemitiſchen Gewohnheitsrechte, und die Zuſtände, für die es augenſcheinlich beſtimmt iſt, ſind die eines eben vom nomadenhaften Leben zu ſeßhaftem Wohnen übergegangenen Volkes. Grundverſchieden iſt auch die Ten-

denz der beiden Geſetzbücher in der moſaiſchen Thora wird die Rechtsidee unmittelbar an den Gottglauben angeknüpft, Hammurabi dagegen ſtellt den Rechtsbegriff auf rein menſchliche Grundlage. Von einer Entlehnung des moſaiſchen Geſetzes aus Babylon und babyloniſchem Ideenbeweiſe kann alſo keine Rede ſein.

7. Dasſelbe Thema, wie Grimme, behandelt Öttli, nur nach anderer Methode. Während Grimme die beiden Geſetzbücher vorzugsweiſe nach ihren leitenden Ideen vergleicht, und als vielbeleſener Semitiſt der vergleichenden Rechtsgeſchichte der ſemitiſchen Völker die prinzipiellen Geſichtspunkte entnimmt, widmet Öttli ſeine Aufmerkſamkeit hauptſächlich der Detailvergleichung. Inſofern ergänzen ſich die beiden Unterſuchungen in ganz erwünſchter Weiſe. Öttli will ſchließlich eine gewiſſe Abhängigkeit des Bundesbuches vom altbabyloniſchen Rechte anerkennen, aber die Wege, auf denen dieſe Abhängigkeit geſchichtlich vermittelt wurde, ſeien nicht mit Sicherheit zu beſtimmen. Uns ſcheint dieſer Schlußabſchnitt der Öttliſchen Schrift die am wenigſten gelungene Partie der im übrigen recht gründlich geführten Unterſuchung darzuſtellen. Hier war Grimmes Methode, der auf Grund allgemeiner Geſichtspunkte ein klar umgrenztes, ſcharf gezeichnetes Bild der beiderſeitigen Rechtsanſchauungen zu entwerfen vermochte, entſchieden fruchtbarer.

Vetter.

Altteſtamentliche Unterſuchungen. Von Lic. Theol. **Wilh. Riedel,** Privatdocent an d. Univ. Greifswald. Erſtes Heft. Leipzig, A. Deichert, 1902. 103 S. 8⁰. Preis: M. 2.

Mit dieſem erſten Hefte hat der Verf. ſein Unternehmen gut eingeführt. Das Heft enthält S. 1—15 „die Ehe des Propheten Hoſea“ — das Weib des Propheten war eine Baalsverehrerin, und in dieſem Sinne heißt ſie Buhlerin und Ehebrecherin; S. 15. 16 „König Jareb“ — es ſei Hoſ. 5, 13; 10, 6 zu verbaliſieren malki — rab „Großkönig“ für melekh Jareb; S. 19—36 „Bemerkungen zum Buche Amos“ — ausgehoben ſei die ganz überzeugende Emendation der ſchwierigen Stelle Amos 6, 10; S. 37—41 „die hebr. Wörter für Purpur“; S. 42—47 „die Gottesebenbildlichkeit des Menſchen“ — dieſelbe

beſteht in der Fähigkeit zur Religion, die dem Tiere fehlt und ſo Menſch und Tier weſentlich ſcheidet; S. 48—51 „der Kultusort nach dem Bundesbuche“ — Exod. 20, 24 geſtattet keineswegs eine Mehrheit von Altären, denn bekhol hammaqom heißt nicht „an jedem Orte“, ſondern „an dem ganzen Orte“ und außerdem bedeutet maqom hier, wie auch ſonſt noch im Pentateuch „Gebiet“, es iſt alſo der Sinn: das künftige Beſitzland ſoll einen Altar haben, auf dem geopfert wird, aber nicht bloß an der Stätte dieſes Altares, ſondern im ganzen Gebiete des Landes der Verheißung wird Jahwe zu ſeinen Verehrern kommen und ſie ſegnen; S. 52—73 „die drei großen jüdiſchen Feſte“ — der Verf. führt gegen George und Wellhauſen den Nachweis, daß die drei großen jüdiſchen Feſte (Paſſah, Wochenfeſt, Laubhüttenfeſt) nicht kanaanitiſchen (und auch nicht babyloniſchen) Urſprungs ſeien; S. 74—89 „der Sabbat“ iſt keine von den Babyloniern entlehnte, ſondern eine ſpeziell moſaiſche Einrichtung; S. 90—103 „Namen und Einteilung des altteſtamentlichen Kanon“ — u. a. ſucht der Verf. aus I. Chron. 10, 1 und 29, 29 im Zuſammenhange mit dem Zeugniſſe der LXX Handſchriften zu erweiſen, daß die Anordnung der Bücher Samuel und Könige als vier Bücher der Königtümer „älter iſt als die maſorreiſche Zweiteilung“, nur die Trennung der einzelnen Bücher untereinander müſſe von der durch LXX bezeugten verſchieden geweſen ſein. **Vetter.**

Die Sprüche Jeſus’, des Sohnes Sirachs. Der jüngſt gefundene hebräiſche Text mit Anmerkungen und Wörterbuch herausgeg. von Prof. D. Dr. **H. L. Strack.** Leipzig, Deichert 1903. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 31) 8⁰ VI. 74 S. Preis: M. 1,50.

Die Ausgabe iſt gefertigt auf Grund der (1901 zu Oxford und Cambridge erſchienenen) Facſimiles der vier Handſchriften A, B, C, D. Die Anmerkungen nennen die altteſtamentlichen Parallelſtellen und berichten über Verbeſſerungsvorſchläge der bisherigen Ausgaben und Bearbeitungen, alſo der von Colwey und Neubauer, Schechter und Taylor, Smend, Levi, Peters, Herkenne, Ryſſel. Im Text ſelber ſchließt ſich die Ausgabe möglichſt an den überlieferten

Text an, wenn nicht deſſen Verderbtheit ganz evident iſt, im letzteren Falle ſetzt der Herausgeber ſeine Emendation, und trägt im kritiſchen Apparat den Wortlaut der Handſchrift nach. Bei denjenigen Stücken, die zweimal erhalten ſind, nämlich außer in A, bezw. B, noch in C, bezw. D, wird der Wortlaut von C und D unterhalb des kritiſchen Apparates ebenfalls vollſtändig abgedruckt. — Das Wörterbuch will nicht ein förmliches Gloſſar zu Sirach ſein, ſondern es enthält nur auf 15 Seiten eine Zuſammenſtellung derjenigen Worte, die im Bibelhebräiſchen gar nicht oder nur höchſt ſelten oder mit anderer Bedeutung oder in anderem Genus, bezw. Numerus vorkommen.

Die Ausgabe wird bei ihrer ſorgfältigen Ausführung (nur zu S. 63 Sp. 1 ſei das Fehlen von ז in כומז notiert), ihrer Überſichtlichkeit und dem mäßigen Preiſe für Studierende als Textbuch bei akademiſchen Vorleſungen ſich trefflich eignen.

Vetter.

Der Unſterblichkeits- und Auferſtehungsglaube in der Bibel. Von Dr. **Franz Schmid**, Domſcholaſtikus und Prof. d. Theol. am Prieſterſeminar Brixen. Mit f. b. Druckerlaubnis. V und 362 S. 8°. Brixen, Buchhandlung des Kath.-polit. Preßvereins 1902. Preis: M. 3,60.

Der Hauptzweck dieſes Buches iſt, neues Licht zu verbreiten über die wichtige und vielverhandelte Frage, ob und inwieweit der Glaube an die Unſterblichkeit der Menſchenſeele, an die jenſeitige Vergeltung und an die einſtige Auferſtehung des Fleiſches in der Bibel, im neuen und im alten Teſtamente und ſchon in den älteſten hl. Schriften niedergelegt ſei. Alle hl. Bücher werden der Reihe nach darauf hin durchforſcht und alle einſchlägigen Stellen mit bisher wohl kaum irgendwo ſo gebotener Vollſtändigkeit in oft umfangreichen Citaten nach Alliolis Überſetzung vorgeführt. Die Unterſuchung beginnt mit den Evangelien. Daran ſchließen ſich die Schriften der Apoſtel mit Einſchluß der in der Apoſtelgeſchichte aufbewahrten Reden der Apoſtel Petrus und Paulus. Die altteſtamentlichen Bücher werden in aufſteigender Reihenfolge

durchgenommen, zuerſt diejenigen, „die anerkanntermaßen zeitlich und, was unſern Gegenſtand betrifft, auch inhaltlich dem neuen Teſtament am nächſten ſtehen“, dann die älteren und älteſten: deuterokanoniſche Bücher, Propheten, Weisheitsbücher, Pſalmen, Job, Geſchichtsbücher der Königs- und Richterzeit, Pentateuch, Urgeſchichte der Menſchheit. Die Ausbeute iſt eine überraſchend reiche und in dieſer Vorführung, die den Vorteil der ſorgfältigen und umſichtigen Einzelprüfung mit dem der überſichtsvollen Geſamtdarſtellung ſich gleichermaßen zu nutze macht, recht wirkſame. Dem gläubigen Chriſten tritt hier die große und tröſtliche Tatſache überwältigend vor Augen, daß nicht nur der Unſterblichkeits-, ſondern auch der Auferſtehungsgedanke ſich durch die ganze Schrift hindurchzieht. Der Beweis ruht auf ſo breiter Baſis, daß er durch die eine oder andere Einzelanfechtung oder Annahme der Bibelkritik noch nicht erſchüttert oder in Frage geſtellt wird. Dennoch, meinen wir, wäre es der verdienten Beachtung des Werkes in weiteren und namentlich in „kritiſchen“ Kreiſen recht dienlich geweſen, wenn den litterarkritiſchen Fragen beſonders des alten Teſtamentes noch mehr Berückſichtigung geſchenkt worden wäre, da der Gegenſtand der Unterſuchung doch oft ſehr weſentlich mit ihnen verknüpft iſt. — Charakteriſtiſch iſt dem Werke die Auffaſſung, die durchgehends begründet wird, daß im alten wie im neuen Teſtament der Unſterblichkeitsgedanke nicht ſo feſt für ſich auftritt, ſondern innig verwachſen iſt mit der Ausſicht auf die Vergeltung und dieſe wieder mit dem Ausblick auf die einſtige Auferſtehung. So lernen wir beſſer begreifen, warum das Eintreten der vollen Vergeltung in der Regel in die ferne Zukunft, an das Ende der Weltzeit gerückt iſt und warum es oft ſo ſchwer hält, aus Schriftſtellen unanfechtbar zu erweiſen, daß die Vergeltung ſofort nach dem Hingang der Seele eintritt. Der Verf. hat es verſtanden zu zeigen, wie die Auferſtehungsidee an manchen Stellen hereinſpielt, wo eine flüchtige Betrachtung ſie nicht beachtet. Aber auch das Fortleben der Seele ohne den Leib, vor und abgeſehen von der Auferſtehung iſt in der Schrift ſicher gelehrt. In dieſer Hinſicht möchten wir zu dem an erſter Stelle angeführten Zeugnis Matth. 10, 28, das gegenüber

von Luk. 12,4 f. eine beſonders ausgeprägte dualiſtiſche Form aufweiſt, hier anmerken, daß von der modernen Kritik ſchon die lukaniſche Faſſung für die urſprüngliche gehalten und die des Matthäus auf griechiſchen, platoniſierenden Einfluß zurückgeführt wurde. Das wird nicht erweisbar, ja gar nicht wahrſcheinlich ſein. Umſo mehr wollen wir daran feſthalten, daß hier bei Matthäus der anthropologiſche Dualismus und die Selbſtändigkeit der geiſtigen Seele aufs beſtimmteſte bezeugt iſt. Auch die Parabel vom armen Lazarus darf jedenfalls ſtark hiefür in Anſpruch genommen werden. Die Erklärung, die Sch. von der ſchwierigen Stelle Matth. 22,29. ff. bezw. Luk. 20,34 ff. giebt, iſt eine recht eindringende und wohl erwogene. Aber auch hier möchten wir wieder das einſtweilige Fortleben der Seele recht betont und vor Verdunkelung geſchützt wiſſen, damit es nicht den Anſchein gewinne, als könne ſich Jeſus ein jenſeitiges Leben gar nicht ohne Mitbeteiligung des Leibes denken und als beſtehe nach ſeiner Auffaſſung das einſtweilige Fortleben lediglich nur in der Anwartſchaft auf die Auferſtehung. Die Stelle iſt aber gewiß ein ſchlagender Beweis dafür, daß Unſterblichkeit und Auferſtehung für Jeſus und ſeine jüdiſchen Zeitgenoſſen unzertrennliche Begriffe waren. Dieſe Vorausſetzung allein ſtellt das logiſche Band zwiſchen den Prämiſſen und der Schlußfolgerung her. Für einen Griechen hätte der Herr durch ſein Räſonnement nur die Unſterblichkeit der Seele bewieſen. Sein Beweis trifft aber darum dieſe nicht weniger, ja er trifft ſie ſogar in erſter Linie (cfr. de Rose, Etudes sur les Evangiles 226 ff.). — Wir ſehen nicht recht ein, warum Sch. im Buch der Weisheit (beſonders 9,15) nicht eine gegen früher deutlichere Ausſprache der Selbſtändigkeit der Seele finden und weder von einem Einfluß griechiſchen Denkens noch von einem gewiſſen Fortſchritt der Offenbarung etwas wiſſen will. Ein ſolcher Fortſchritt iſt im Buch der Weisheit doch auch in anderer Beziehung wahrzunehmen; und daß der kanoniſche Schriftſteller richtige platoniſche Elemente in ſich und ſeine Schrift aufgenommen, haben wir keinen Grund abzuwehren, wenn er nur, was Sch. treffend darthut, das Irrtümliche an der platoniſchen Pſychologie fern gehalten hat. — Sch. giebt nicht zu, daß in der vorwürfigen

Frage zwiſchen vor- und nachexiliſchen Schriften ein weſentlicher Unterſchied obwalte: die Entwicklung betreffe nur die nähere Beſtimmung der Vergeltung und Nebenfragen. Die Spuren der Lehre werden bis zum Protoevangelium hinauf verfolgt. — Über den Prediger wird S. 256 ein Citat aus Kaulen angeführt, das leicht den Anſchein erwecken kann und nachher auch in dem Sinn verwertet wird, als ob der Prediger von Salomo ſelbſt herrühre. Dies iſt nun aber weder Kaulens Meinung noch die wirklich herrſchende Anſchauung. Bärenweiler (Württemberg). E. Tentler.

Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia unterſucht von **Joſeph Sickenberger,** Dr. Theol. Leipzig, J. C. Hinrichs'ſche Buchhandlung 1902. V und 118 Seiten M. 4. — (**Texte und Unterſuchungen** zur Geſch. d. altchr. Litt. Neue Folge VII. Band 4. Heft).

Joſeph Sickenberger läßt ſeiner trefflichen Monographie über Titus von Boſtra (1901), welche vom Ref. in dieſer Zeitſchrift 1902 S. 295 ff. beſprochen wurde, nach Jahresfriſt eine nicht minder gediegene, von der Münchener theologiſchen Fakultät als Habilitationsſchrift approbierte Unterſuchung über die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, mit der er ſich ſchon in der Röm. Qu.-Schr. 1898 befaßt hat, folgen. Da das elfte und der Beginn des zwölften Jahrhunderts allein neue Träger des Namens aufweiſt, ſo hat eine Unterſuchung über einen Autor dieſes Namens Niketas ihre beſondere Schwierigkeiten. Im I. Abſchnitt fixiert S. Leben und litterariſches Eigentum des Niketas und bringt es zu hoher Wahrſcheinlichkeit, daß der Verf. der Lukaskatene, der Metropolit von Herakleia, nicht etwa vorher Biſchof von Serrä, wie man das handſchriftliche *τοῦ Σερρῶν* oder *τοῦ τοῦ Σερρῶν* bisher ziemlich allgemein gedeutet, ſondern ein Neffe des dortigen Biſchofs gleichen Namens geweſen. Außer der Lukaskatene verfaßte derſelbe noch andere Katenen, ferner Scholien zu den Reden des Gregor von Nazianz, grammatikaliſch-lexikaliſche Lehrgedichte und kanoniſche Antworten auf die Fragen des Biſchofs Konſtantin von Pamphylos.

Der zweite Abſchnitt behandelt die zahlreichen Handſchriften der

Lukaskatene, welche der Verf. auf Studienreiſen, die er mit Hilfe des Döllinger-Stipendiums unternahm, erforſcht hat. „Wir beſitzen hier ein Werk, das um das Jahr 1080 entſtanden iſt, im Vat. 1611 eine Hdſchr. aus dem Jahre 1116. Noch weitere 6 Hdſchr. gehören dem 12. oder 13. Jahrhundert an“ (S. 59). S. 60 findet ſich ein Stemma derſelben.

Aus der größten Lukaskatene wurden ſpäter Auszüge gemacht oder es wurden Teile derſelben an andere Katenen z. B. in die catena aurea des Thomas von Aquino aufgenommen (III. Abſchnitt). Teilweiſe wurde ſie auch durch den Druck publiziert (IV Abſchnitt). V und VI bringt Allgemeines über Anlage und Quellen der Katene und die in ihr benützten Autoren von dem Alexandriner Philo bis Symeon Metaphraſtes. „Die Haupttätigkeit des Niketas bei Abfaſſung ſeiner συναγωγὴ ἐξηγήσεων war natürlich eine mehr mechaniſche, wie das ja bei allen Katenenkompilationen der Fall war. Wir bewundern an ihm aber die große Beleſenheit, die er beſeſſen haben muß, und den Fleiß, mit dem er ein ſo überreiches Material aus allen Gebieten der theologiſchen Litteratur geſammelt hat“ (S. 80). Im VII. Abſchnitt werden drei Proben aus dem Beginn, der Mitte und dem Ende der Katene geboten. Zwei gute Regiſter erleichtern den Gebrauch. Auf S. 42 wird eine Unterſuchung über Heſychius von Jeruſalem als Kommentator des Lukasevangeliums in Ausſicht geſtellt.

Reutlingen. Hugo Koch.

Kirchengeſchichtliche **Abhandlungen.** Herausgegeben von Dr. **M. Sdralek,** o. Prof. der Kirchengeſchichte a. d. U. Breslau, Domkapitular. Feſtſchrift zur XXVI. Generalverſammlung der Görres-Geſellſchaft abgehalten in Breslau den 7. und 8. Oktober 1902. Breslau, Aderholz 1902. VII. 232 S. 8. M. 4.

Der Anlaß zu dieſer Publikation iſt auf dem Titel angegeben. Sie enthält drei Abhandlungen, entſtanden unter Leitung Sdraleks, der ſie auch veröffentlichte und mit einem Vorwort begleitete.

Die erſte Abhandlung hat zum Verfaſſer W. Otte und führt den Titel: Der hiſtoriſche Wert der alten Biogrophen des Papſtes

Klemens V. Nachdem die Quellen für die Geſchichte dieſes Papſtes in der letzten Zeit eine ungewöhnliche Bereicherung erfahren haben und ebenſo die Forſchung mit Eifer und Erfolg tätig geweſen iſt, die Vorgänge bei ſeiner Wahl noch jüngſt durch einen glücklichen und bedeutſamen Fund Finkes (Aus den Tagen Bonifaz VIII 1902) in ein helleres und ſichereres Licht gerückt wurden, bedurfte es doch noch, bevor etwa zu einer Monographie über den Papſt geſchritten werden konnte, der Aufhellung zweier Punkte, einer Unterſuchung über die Stelle, welche die Kreuzzugsfrage in der Regierung und Politik Klemens' V ſpielte, und einer allſeitigen quellenkritiſchen Prüfung der alten Biographien desſelben. Otte unterzog ſich dieſer doppelten Aufgabe, und während die Löſung der einen in der vorſtehenden Schrift geboten wird, werden wir die zweite Arbeit an einer andern Stelle erhalten.

Die zweite Abhandlung (S. 76—149) rührt von Schütte her und iſt eine Studie über den Schriftſtellerkatalog des hl. Iſidor von Sevilla. Die eingehendſte und gründlichſte Unterſuchung über denſelben veranſtaltete G. v. Dzialowski in den kirchengeſchichtlichen Studien IV, 2 (1898), und bei dem Material, auf das er angewieſen war, glaubte er in der ganzen Schrift eine Arbeit Iſidors erblicken zu ſollen. Indem es aber gelang, von den älteſten Handſchriften des Katalogs im Eskurial Kunde zu erhalten, ſtellte ſich die Theſe als unhaltbar dar, und in der vorliegenden neuen Unterſuchung wird dargethan, daß der Katalog aus zwei urſprünglich von einander unabhängigen Schriften hervorging, von denen die eine dem afrikaniſchen Biſchof Pontian um die Mitte des 6. Jahrhunderts angehört, die andere von Iſidor herrührt und alsbald nach ihrer Entſtehung (616—18) durch den Biſchof Braulio von Saragoſſa, einen Schüler des Autors, mit Marginalnoten verſehen, bezw. rezenſiert wurde (617—19).

Die dritte Abhandlung rührt von J. Plinski her und führt den Titel: Die Probleme hiſtoriſcher Kritik in der Geſchichte des erſten Preußenbiſchofs. Die erſte Anregung zu ihr gab F. X. Kraus in Freiburg; die Ausführung erfolgte in Breslau, wo die für ſie erforderliche Litteratur reichlicher floß. Es handelt ſich um die neuerdings

aufgekommene Frage, ob der Abt Gottfried von Lekno oder der Ciſterzienſer Chriſtian als erſter Biſchof von Preußen anzuſehen ſei, und um die Beurteilung des letzteren, dem die bezügliche Würde früher zugeſprochen wurde und auch in dieſer Unterſuchung zuerkannt wird, in ſeinem Streit mit dem Deutſchorden.

Es ſind zum Teil ſehr ſchwierige Probleme, die in allen drei Abhandlungen zur Erörterung kommen, und man mag bei der einen und anderen Aufſtellung einen kleinen Zweifel nicht unterdrücken können. Das liegt aber in der Natur der Sache, und ſchon die Stellung, die Sdralek zu den Arbeiten einnimmt, iſt Bürge dafür, daß wir es mit tüchtigen Leiſtungen zu thun haben, die alle Beachtung verdienen. Funk.

Viſitationsberichte der **Diözeſe Breslau.** Archidiakonat Breslau. Erſter Teil. Nebſt Viſitationsverordnungen herausgegeben von Dr. J. **Jungnitz.** Breslau. Aderholz 1902. 803 S. 4. M. 20.—.

Das kirchliche Viſitationsweſen lag im Anfang der Neuzeit wie anderwärts ſo auch in Breslau darnieder. Infolge der einſchlägigen Mahnung und Anweiſung des Konzils von Trient lebte es wieder auf. Schon im J. 1570 wurde eine Viſitation der Diözeſe angeordnet, und ſie ſcheint im nächſten Jahre ſtattgefunden zu haben. Eine zweite folgte 1579/80, weitere ſpäter, bis in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Änderung eintrat, die bis dahin übliche Generalviſitation durch ein anderes Verfahren erſetzt wurde. Die Akten jener Viſitationen ſind zum Teil noch vorhanden, und die vorſtehende Publikation ſetzt ſich die Aufgabe, ſie mit den je für die Viſitation erlaſſenen Verordnungen zur öffentlichen Kenntnis zu bringen. Die Wiedergabe iſt, da es ſich um Veranſtaltung eines wiſſenſchaftlichen Quellenwerkes handelt, eine vollſtändige und unverkürzte; nur werden veraltete Orthographie und Interpunktion und offenbare Schreibfehler ohne weitere Bemerkung verbeſſert. Einſtweilen erhalten wir die Berichte der Viſitationen des Archidiakonats Breslau von 1579/80, 1638, 1651/52, 1666/70. Die Viſitationsverordnungen, die denſelben vorangehen (S. 11—56) gehören den Jahren 1579, 1602,

1630, 1718 an. Die Publikation erſchließt eine ebenſo reiche als wertvolle Geſchichtsquelle, die ein höchſt intereſſantes Kulturbild Schleſiens vom Ende des 16. bis Anfang des 18. Jahrhunderts bietet, mit einer Fülle lokal- und diözeſangeſchichtlicher, ſtatiſtiſcher und rechtlich wichtiger Nachrichten, einem unſchätzbaren Material für die Baugeſchichte der Kirchen, über ihre Ausſtattung und ihre Einkünfte, über die Patronatsverhältniſſe, über die Verteilung der Konfeſſionen und Sprachen, über kirchliche Sitten und Gewohnheiten (S. 6). Sie intereſſiert naturgemäß in erſter Linie die Schleſier und Angehörigen der Diözeſe Breslau, wirft aber auch für die allgemeine Geſchichte nicht geringen Gewinn ab. Dem gelehrten Herausgeber, der ſich um die Kirchengeſchichte Schleſiens ſchon früher erhebliche Verdienſte erworben, ſowie dem Herrn Kardinal und Fürſtbiſchof Kopp, durch deſſen Munificenz die Publikation ermöglicht wurde, gebührt großer Dank. Funk.

---

1. **Dokumente zum Ablaßſtreit von 1517.** Herausgegeben von Lic. theol. **W. Köhler,** Privatdozenten a. d. U. Gießen. Tübingen und Leipzig. Mohr 1902. VIII, 160 S. 8. Preis 3 M. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeſchichtlicher Quellenſchriften als Grundlage für Seminarübungen hg. u. L. v. Prof. D. G. Krüger. II, 3).
2. Zur **Entſtehungsgeſchichte des Kanons** in der römiſchen Meſſe. Von D. **P. Drews,** o. Prof. für prakt. Theologie in Gießen. Tübingen und Leipzig, Mohr 1902. 39 S. 8. Preis 1 M. (Studien zur Geſchichte des Gottesdienſtes und des gottesdienſtlichen Lebens von D. P. Drews. I).

1. Es ſind 36 Dokumente, die hier geboten werden. Den Anfang machen die ſoweit bekannt vermutlich älteſte Ablaßurkunde des Erzbiſchofs Pontius von Arles 1016 und der ſoweit bekannt erſte Papſtablaß Urbans II 1091, den Schluß die Ablaßdekretale Leos X 1518; Die anderen Stücke fallen in die Zwiſchenzeit. Die erſten 26 Stücke ſind ziemlich kurz (S. 5—43), die weiteren ziemlich umfangreich, der hier in erſter Linie ſtehende Abſchnitt aus dem Tractatus de indulgentiis von Jakob v. Jüterbock um 1451

füllt 7, der folgende Abſchnitt aus Johann v. Paltz Coelifodina (1502) 33 Seiten. S. 1—4 ſteht ein Verzeichnis der Litteratur, 70 Nummern umfaſſend, und am Schluß der einzelnen Dokumente wird nach Bedarf auf die einſchlägigen Schriften verwieſen. Auf weitere oder eigentliche Erläuterungen wird dem Charakter der ganzen „Sammlung von Quellenſchriften" entſprechend verzichtet. Die Schrift wird nicht bloß für Seminarübungen Dienſte leiſten, ſondern allen, die ſich mit der Geſchichte des Ablaſſes befaſſen, als Sammlung der älteren Dokumente willkommen ſein. Einige Textesemendationen bietet E. Neſtle in der Zeitſchrift f. KG. XXIII, 4.

2. In dieſer Schrift, die das im Untertitel angegebene litterariſche Unternehmen einleitet, wird der Nachweis verſucht, daß der zweite Teil des Kanons, die Orationen Hanc igitur oblationem bis Supplices te rogamus, urſprünglich der erſte, der erſte Teil oder Te igitur bis Communicantes anfänglich der zweite Teil geweſen und die zwei Teile unter alexandriniſchem und mailändiſchem Einfluß im 5. Jahrhundert, vermutlich durch Papſt Gelaſius (492—96), umgeſtellt worden ſeien. Ich habe die Theſe geprüft und ſie als unhaltbar befunden. Bezüglich des Näheren begnüge ich mich hier, auf die Ausführung im Hiſtoriſchen Jahrbuch 1903 zu verweiſen. Nur mag hier noch angefügt werden, daß die Theſe auch von Brightman, dem neueſten gelehrten Herausgeber der alten Liturgien, im Journal of the Theological Studies IV, 146 abgelehnt wird. Funk.

Die Meſſe im deutſchen Mittelalter. Beiträge zur Geſchichte der Liturgie und des religiöſen Volkslebens. Von **Adolf Franz.** Freiburg, Herder 1902. XXII, 770 S. gr. 8.

Von dem Geſichtspunkt ausgehend, daß das deutſche Volk des Mittelalters in dem religiöſen Gedanken lebte, der ſich entwickelte und äußerte unter der Leitung der Kirche und unter den Segnungen ihrer Gnadenmittel, ſtellt der Verf. die Meſſe in ihren Beziehungen zum Volksleben und zur Litteratur des Mittelalters dar. Im erſten Teil wird näherhin gezeigt, welche Bedeutung das heilige Opfer für das religiöſe Denken und Thun des Volkes hatte, wie

das Volk dasſelbe bewertete, wie die kirchliche Praxis bezüglich der Meſſe ſich geſtaltete. Im zweiten Teil wird eine Geſchichte der mittelalterlichen Meßerklärungen der lateiniſchen Kirche geboten. Benutzt wurde außer dem gedruckten ein reiches handſchriftliches Material der Bibliotheken Öſterreichs, Deutſchlands und der Schweiz. Das Hauptgewicht wurde der Anlage des Werkes gemäß auf die im ehemaligen deutſchen Reich verfaßten Meßerklärungen gelegt; es wurden aber mit Recht auch die in Frankreich und Italien erſchienenen hervorragenden und einflußreichen Werke der liturgiſchen Litteratur behandelt, ſelbſt kleinere Werke ausländiſcher Herkunft, die ſich in deutſchen Bibliotheken vorfanden, berückſichtigt. Das überreiche Material bedurfte einer gründlichen kritiſchen Sichtung, und zu einem großen Teil hat der Verf. dieſer mühevollen Arbeit ſich unterzogen, in manchen Fragen aber der Einzelforſchung das Weitere überlaſſen.

Die Arbeit ruht auf den ausgedehnteſten Studien. Das Material iſt von allen Seiten mit einem wahren Bienenfleiß zuſammengetragen, und die Ausführung beſtätigt, was der Verf. in der Vorrede bezüglich der kritiſchen Leiſtung in Anſpruch nimmt. Es ſei nur auf den Abſchnitt über die beiden Amalare und den Diakon Florus verwieſen. Es war nicht wenig Unerfreuliches zu berichten, abergläubiſche Vorſtellungen und Mißbräuche, die ſich an die Meſſe anſetzten. Die Mißſtände durften nicht verſchwiegen werden; ſie waren, ebenſo wie die Verſuche, ſie zu beſeitigen, wahrheitsgetreu darzuſtellen. Der Verf. wurde ſeiner Aufgabe auch hier gerecht. Er ſuchte die trüben Erſcheinungen vor allem in ihrer Entſtehung zu erklären, und er bemüht ſich, die Verantwortlichkeit gerecht zu verteilen, ohne zu verſchweigen, daß letztere hauptſächlich die leitenden kirchlichen Stellen trifft, und zwar um ſo ſchwerer, je ſtärkeren Vorſchub die Duldung der Mißbräuche im Kultus den Neuerern des 16. Jahrhunderts leiſtete. Die Schuldfrage mußte namentlich in der Schlußbetrachtung zur Erörterung kommen. Es wird hier richtig hervorgehoben, daß die bezügliche Reform, ſo notwendig ſie war und ſo dringend ſie durch ernſte Männer gefordert wurde, da es den Biſchöfen des 15. Jahrhunderts mit

wenigen Ausnahmen an der rechten Einſicht und an wahrem Eifer gebrach, erſt durch die Revolution des 16. Jahrhunderts erzwungen wurde (S. 740). Möchte dem Reformbedürfnis in Zukunft zu rechter Zeit entſprochen werden, damit die Kirche von ähnlichen Stürmen fortan bewahrt bleibt! Funk.

Weltgeſchichte in Charakterbildern hg. von F. Kampers, S. Merkle und M. Spahn. Mainz Kirchheim 1902 ff. Lexikon 8°.

1. Das Evangelium und ſeine weltgeſchichtliche Bedeutung. **Chriſtus**. Von **H. Schell**. Mit Buchſchmuck und 89 Abbildungen. Erſtes bis zehntes Tauſend. 1903. 156 S. In Leinwandband M. 4.
2. Romantik und die Reſtaurationsepoche in Frankreich. **Chateaubriand**. Von **Ch. Lady Blennerhaſſet**, geb. Gräfin von Leyden. Mit 60 Abbildungen. 1903. 140 S. In L. M. 4.

1. Man kann fragen, und die Redaktion hat ſich ſelbſt die Frage vorgelegt, ob Chriſtus in die Reihe der geſchichtlichen Charakterbilder gehöre. Die Frage wurde aufs neue erörtert, nachdem die vorſtehende Schrift erſchienen war. Ich legte ſie mir ebenfalls vor, und indem ich das Für und Wider ruhig und allſeitig abwog, konnte ich nicht umhin, dem Verfahren der Redaktion rechtzugeben. Freilich ſteht Chriſtus mit den übrigen Perſönlichkeiten, die zur Behandlung kommen, nicht auf einer Linie. Daraus folgt aber nicht, daß er auszulaſſen war. Die Lücke, die ſein Fehlen begründen würde, wäre m. E. ein empfindlicherer Mangel als die Inkonvenienz, die ſich mit ſeiner Aufnahme ergiebt.

Die Ausführung war urſprünglich einem anderen zugedacht, fiel aber Prof. Schell in Würzburg zu. Die Aufgabe war nicht leicht, eine Zeichnung Chriſti und des Evangeliums in ſeiner weltgeſchichtlichen Bedeutung für ein größeres Publikum, und man begreift, daß je nach dem Standpunkt, den die Kritiker einnahmen, manches an dem Buch ausgeſetzt oder vermißt wurde. Ich geſtehe, daß einiges auch mich nicht ganz befriedigte. Die Einteilung nach den vier Evangelien und die Charakteriſierung der letzteren iſt nicht frei von Künſtelei; die Rhetorik geht mehrfach über die

richtige Linie hinaus. Aber die glänzenden Abſchnitte heben dieſen Eindruck ſtets wieder auf, und bei einem Buch, wie dieſes, darf die Kritik nicht allzuſehr an dem einzelnen haften; es will als Ganzes genommen und gekoſtet ſein, und wenn es ſo beurteilt wird, verdient es hohe Anerkennung. Mit Geiſt, Begeiſterung und Gelehrſamkeit geſchrieben, belehrt es, erwärmt und begeiſtert.

2. Chateaubriand (1768—1848) nimmt als Schriftſteller und Staatsmann eine hervorragende Stelle in ſeiner Zeit ein. Er iſt der Vater der franzöſiſchen Romantik, belebte mit ſeinem „Genius des Chriſtentums“ und anderen Werken den chriſtlichen Gedanken nach der Revolution in Frankreich wieder, lenkte als Miniſter des Äußern 1823—24 das Geſchick ſeines Vaterlandes, war Botſchafter an verſchiedenen Höfen, griff ſtets mit der Macht ſeiner Feder in den Gang der Dinge ein. Sein Leben iſt ebenſo viel bewegt wie die Zeit, in die es fällt. Die Verfaſſerin hat ſich ſchon mit ihren Werken über Frau von Staël und Talleyrand als genaue Kennerin der Periode und treffliche Darſtellerin bewährt. Die vorſtehende Schrift ſtellt ſich der früheren würdig an die Seite.

Funk.

Tractatus de **Deo-Homine** sive de Verbo incarnato auctore **Laurentio Janssens** S. T. D. Monacho Maredsolensi (Congr. Beur.) Collegii S. Anselmi in urbe Rectore sacrae Indicis Congregationis consultore. II. Pars. Mariologia. Soteriologia. (S. Thomae S. th. III Q. 27—59). Cum approbatione Superiorum. Friburgi Brisg, Herder 1902. XXXIV, 1021 S.

Da wir die vier vorhergehenden Bände dieſes ebenſo umfangreichen als gelehrten Kommentars zu der theologiſchen Summe des h. Thomas beſprochen haben, ſo können wir hinſichtlich des ganzen Unternehmens als der Methode auf das früher Geſagte verweiſen. Wir wollen nur die Antwort, welche der Verf. auf die verſchiedenen Bedenken in der Vorrede gibt, kurz erwähnen. Er bemerkt, daß er die bisherige Methode beibehalten habe, obwohl ſie unter mehr als einem Titel undankbar ſei, ſowohl weil ſie dem Verfaſſer Weg und Bewegung etwas einenge als auch weil ſie bei den größten-

teils der neueren genetiſch-geſchichtlichen Methode zugetanen Gelehrten wegen zu großer Vorurteile, die ſich ſelbſt bei den beſten Gelehrten, wie Ehrhard und Schell finden, von vornherein wenig Gnade zu erwarten habe, dagegen wegen ihrer größeren Freiheit in der Form oder in der Lehre bisweilen ſelbſt von den ſtrengeren Scholaſtikern kaum mit günſtigem Auge aufgenommen werde. Aber dieſe wohl vorausgeſehenen Schwierigkeiten konnten, wie ſie von der gehorſamen Übernahme der Laſt nicht abgeſchreckt haben, ſo auch nicht von der bis zum Ende zu leiſtenden Arbeit nicht abhalten.

Allen kann es gewiß kein Autor recht machen. Wer den Mittelweg einſchlägt läuft Gefahr, von zwei Seiten angegriffen zu werden. Doch darf der Verf. gewiß mit ſeinem Erfolge zufrieden ſein. Er mußte zum voraus damit rechnen, daß ein Kommentar von ſolchem Umfang für das gewöhnliche Studium der Theologen außerhalb der Ordensſchulen nicht verwendbar iſt, aber er hat für diejenigen, welche das Studium fortzuſetzen Zeit und Luſt haben, ein ſehr wertvolles Hilfsmittel geſchaffen. Wenn wir auch für die heutigen Bedürfniſſe eine beſſere Bekanntſchaft mit den Errungenſchaften oder Kontroverſen der Geſchichte und Kritik wünſchen müſſen, ſo ſind wir doch weit entfernt, die hohe Bedeutung der ſcholaſtiſchen Schulung im allgemeinen und der Theologie des h. Thomas insbeſondere voll anzuerkennen. Das Beiſpiel von Ihering läßt ſich ja kaum ein Neuthomiſt entgehen. Der Verf. hat ſo weit es möglich war, den neuen Anforderungen Rechnung getragen; er ſetzt ſich mit den neueſten Anſichten der liberalen proteſtantiſchen Kritiker auseinander und ſetzt dadurch den Leſer in den Stand, Scholaſtik und moderne Theologie zu vergleichen. Er hat auch durch Diſſertationen und Anhänge wieder dafür geſorgt, daß, was ſich im Rahmen der vorgeſchriebenen Methode nicht wohl unterbringen ließ, einen geeigneten Platz finde, obwohl man dabei des Bedenkens nicht los wird, daß dieſe ſcholaſtiſche Methode trotz aller Genauigkeit doch recht viele Fragen aufwerfe, welche ruhig beiſeite geblieben wären oder eine andere als eine rein formelle Antwort doch nicht erhalten.

Die Mariologie umfaßt nicht weniger als 376 Seiten. Die zahlreiche, verſchiedenſprachige Literatur, welche der Verf. benützte, beweiſt das große Intereſſe der katholiſchen Theologen für dieſen Gegenſtand. Wir haben in Deutſchland im 3. Band der Scheebenſchen Dogmatik eine ſehr gelehrte Arbeit darüber. Der Verf. hat die zahlreichen Schwierigkeiten befriedigend zu löſen gewußt und im ganzen ein ruhiges Urteil bewahrt, obwohl gerade hier und in der Kindheitsgeſchichte Jeſu der moderne Geſchmack ſich mit den zahlreichen Spezialunterſuchungen, welche die Scholaſtik zum teil der ſpäteren griechiſchen Ueberlieferung entnommen hat, nicht immer gut befreunden kann. Der Lehre des h. Thomas über die unbefleckte Empfängnis iſt ein beſonderer Anhang gewidmet. Der Schluß lautet: „Die Authentizität der Texte, wie ſie in der beſten Parmenſer Ausgabe vorliegen, vorausgeſetzt, iſt die Sache kaum zweifelhaft. Die Lehre des h. Thomas widerſpricht dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis“ (S. 147). Dies iſt dem, welcher auch nur den hier behandelten Abſchnitt aus Thomas aufmerkſam geleſen hat, ſo klar, daß er eine abweichende Anſicht nicht begreifen könnte, wenn er nicht wüßte, daß auch hier die „Vorausſetzungsloſigkeit“ ihre Rolle ſpielt. Die Frage iſt auch in dieſer Zeitſchrift längſt gegen Morgott erſchöpfend behandelt worden, was dem Verf. entgangen zu ſein ſcheint. Ueber die „Gottesgebärerin“ (S. 459 ff.) iſt heutzutage die Forſchung doch etwas weiter fortgeſchritten. Die Ausführungen über Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti bieten viel Belehrendes. Auch wer die zahlreichen neueren Verhandlungen hierüber verfolgt hat, kann ſie noch mit Nutzen leſen. Dem Verf. aber wünſchen wir Kraft und Ausdauer zur Fortſetzung des großen Werkes. Schanz.

Die **griechiſchen Quellen** des h. **Ambroſius** in lb. III de Spir. s. von **Theodor Schermann,** Doktor der Theologie. München 1902, Lentner (E. Stahl Jun.). Veröffentlichung aus dem Kirchenhiſtoriſchen Seminar, München Nr. 10. VIII, 107 S.

Als patriſtiſche Ergänzung ſeiner Schrift: „Die Gottheit des h. Geiſtes nach den griechiſchen Vätern des 4. Jahrhundert“ (ſ.

Jahrg. 1902 S. 462) bietet der Verf. eine ſehr fleißige und gewiſſenhafte Arbeit über die griechiſchen Quellen des Ambroſius. Es iſt wohl längſt bekannt und von den Maurinern ſorgfältig bemerkt, daß Ambroſius ſeine Theologie im weſentlichen aus der griechiſchen Spekulation geſchöpft hat. Da er aber nichts deſto weniger mit großer Selbſtändigkeit den abendländiſchen Geiſt wahrte und die Grundlagen für die Auguſtiniſche Theologie legte, ſo iſt es eine ebenſo ſchöne als dankbare Aufgabe, den griechiſchen Einſchlag in dem lateiniſchen Werk zu unterſcheiden. Das Urteil lautet günſtiger als das, welches Hieronymus als Ueberſetzer des Werkes von Didymus über einen „Gewiſſen" fällte, aber dennoch wird unter letzterem nur Ambroſius zu verſtehen ſein. Der Verf. vergleicht Cyrill von Jeruſalem, Athanaſius, Baſilius, Didymus, Gregor von Nazianz, Epiphanius, bemerkt aber ſelbſt, daß, weil unter dieſen ſelbſt wieder ein Abhängigkeitsverhältnis vorhanden ſei, im einzelnen die unmittelbare Quelle nicht ganz ſicher feſtzuſtellen ſei. Deshalb werden mitunter dieſelben Stellen für verſchiedene Quellen herbeigezogen. Bemerkenswert iſt der Nachdruck, der auf Matth. 28, 19 gelegt wird und die Verwendung von 1 Joh. 5, 7. 8 ohne Komma. Die griechiſchen Zitate möchte ich nicht beſonders betonen, da auch an den S. 9 Anm. 1 genannten Stellen die h. Schrift als Vorlage dient; ταυτότης fand ich nur II, 13, 154 wie auch das Regiſter der Mauriner angibt. S. 30 ſoll es wohl 176—183 heißen, die Zählung der Mauriner macht bei 156 einen Sprung. S. 6 iſt die geſchichtliche Beſtimmung der Oſtertaufen des Damaſus u. a. gegen den Zuſammenhang, denn vorher iſt ausdrücklich geſagt, daß ſie „heute" ſtattgefunden haben, bei Damaſus ſoll nur die Urſächlichkeit des Spenders verneint werden. Genaue Regiſter erleichtern den Gebrauch der empfehlenswerten Arbeit. Schanz.

Christus victor! Kampf und Sieg der Kirche Jeſu unter Kaiſer Julian dem Apoſtaten. Ein Buch zur Belehrung für jedermann von Dr. **Nikolaus Heim.** Kempten, Köſel 1902, XVI, 364 S.

An wiſſenſchaftlichen Werken über Julian und ſein Unter-

nehmen iſt auch in der neueſten Zeit kein Mangel. Der Verſuch des „Romantikers auf dem Throne“ und ſein klägliches Fiasko bietet aber auch für den, welcher vor allem die religiöſen und ſittlichen Faktoren, welche im Kampfe des Chriſtentums mit dem ausgehenden Heidentum wirkſam waren, ins Auge faßt, viel Belehrung und Erbauung. Dies iſt der Zweck, welchen der Verf. obiger Schrift verfolgt und wohl bei vielen Leſern auch erreicht. Denn er hat es verſtanden, in den Gang der Geſchichte die Reflexionen und Betrachtungen einzuweben, welche den aufmerkſamen Beobachter in der Weltgeſchichte das Weltgericht erkennen laſſen. Nicht ſelten hat er hiefür ſchlagende Zitate aus dem A.T. verwendet, vielleicht zu oft, denn uns will es wenigſtens ſcheinen, daß in denſelben mehr der ſtrafende Gott des alten Bundes als der verzeihende und liebende Vater des neuen Bundes zur Geltung komme. Man darf doch auch in der Beurteilung der Verirrungen des Heiden, und ſelbſt des Apoſtaten nicht vergeſſen, daß auch hier der Standpunkt und das Herz des Kritikers mitſprechen, ſo daß oft was dem einen als Martyrium erſcheint, dem andern als gerechte Strafe erſcheint. Ebenſo wäre manchmal eine ſtrengere hiſtoriſche Kritik am Platze geweſen. Denn die vom Verf. ſelbſt bezeugte orientaliſche Kritikloſigkeit und Phantaſterei hat doch wie für ſo auch gegen Julian gewirkt. Selbſt Theodoret berichtet den Ausruf des ſterbenden Julian: „Du haſt geſiegt, Galiläer!“ nur mit der Einleitung: „man erzählt auch noch“ und ſagt von den Spuren der Opfer in Antiochien: „Zu Antiochien ſoll man im Palaſte viele Kiſten voll Köpfe und mit Leichen angefüllte Waſſerbehälter gefunden haben.“ Uebrigens iſt anzuerkennen, daß der Verf. in zahlreichen Anmerkungen die Quellenbelege und die wichtigſte Literatur verzeichnet hat. Die Schrift iſt in 38 Kapitel abgeteilt, die je mit einer zutreffenden Ueberſchrift und einem gut gewählten Motto ausgeſtattet ſind, ſo daß der Zweck der Belehrung auf leichte Weiſe erreicht werden kann. Schanz.

Sokrates. Seine Lehre und Bedeutung für die Geiſtesgeſchichte und die chriſtliche Philoſophie. Von Dr. **C. Piat**, Profeſſor der Freien Univerſität zu Paris. Autoriſierte deutſche Aus-

gabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Regensburg 1903. G. J. Manz, 311 S. M. 3.

H. Profeſſor Piat hat nach dem Vorbild von Fromanns Kollektion der Klaſſiker der Philoſophie eine Sammlung von Monographien der „großen Philoſophen“ veranlaßt, welche in Frankreich bei dem Publikum, welches „lieſt und denkt“, mit ſteigender Gunſt aufgenommen wird. Dieſe für weitere Kreiſe beſtimmte Monographien ſind ganz geeignet, dem viel beklagten Mangel an philoſophiſcher Bildung einigermaßen abzuhelfen und der heutigen realiſtiſchen Bildung einen geiſtigen Untergrund zu verſchaffen. Descartes, Malebranche, Kant und andere hervorragende Philoſophen verdienen gewiß auch weiter bekannt zu werden. Piat ſelbſt hat den Begründer der griechiſchen Ethik, welcher durch Plato und Ariſtoteles auf die ganze Entfaltung der Philoſophie mächtig eingewirkt hat, in kurzer und ſchöner Form vor Augen geführt. Der deutſche Leſer wird für die Ueberſetzung des Werkes dankbar ſein. Nachdem Piat im erſten Kapitel „Zeitrichtung“ die vorſokratiſche Philoſophie kurz dargeſtellt und die Aufgabe des Sokrates, das verkommene Athen wieder zur Tugend zurückzuführen, hervorgehoben hat, gibt er einen Abriß der Jugendgeſchichte des Sokrates und ſchildert die Grundzüge und die Methode ſeiner Dialektik und „Hebammenkunſt“. Eine ausführliche Darſtellung findet die Ethik, welcher Theologie und Eschatologie folgen. Der „Prozeß“ beſchließt die Monographie. Das Schlußkapitel gibt einige Blicke auf den Einfluß des Philoſophen in der Folgezeit. Der Fachmann wird natürlich nichts Neues finden, aber der allgemein gebildete Leſer wird ein anziehendes Bild eines der beſten heidniſchen Philoſophen erhalten. Mit der weiteren Beſtimmung hängt es wohl zuſammen, daß dieſes Bild mit etwas zu hellen Farben gezeichnet iſt. So hoch auch Sokrates ſittlich und geiſtig über ſeinen Zeitgenoſſen ſtand, ſo hat er doch auch ſeiner Zeit den Tribut bezahlen müſſen. Ich möchte weder ſeine Ethik noch ſeinen Monotheismus ſo hoch anſchlagen als es der Verf. tut. Unterdeſſen iſt von dem gelehrten Profeſſor eine ähnliche Monographie über Ariſtoteles erſchienen.

Schanz.

Le Père Jean de Cronstadt, Archiprêtre de l'Eglise Russe, Ière partie: Son ascétisme et sa morale ou „Ma vie en Jésus-Christ", par Dom Antoine Staerk, O. S. B.. Paris, Lethielleux, libraire-éditeur, rue Cassette 10. 1902. Preis 2 Fr. 50 C. — XV u. 158 S.

Dieſes Werkchen eines aus Württemberg ſtammenden Mitglieds einer franzöſiſchen Benediktinerkonkregation, die ein Kloſter in Buckfaſt (England) beſitzt, dürfte aus perſönlichen und ſachlichen Gründen manchem unſerer Leſer willkommen ſein. Während ſeines Aufenthaltes in Pau kam dem Verf. das Manuſkript eines Herrn v. Longuinoff in die Hände, eine franzöſiſche Ueberſetzung des ascetiſchen Werkes von einem noch lebenden und in Rußland hochverehrten ruſſiſchen Geiſtlichen, dem „Vater Johannes", Archipresbyter und Pfarrer der Kathedrale des hl. Andreas zu Kronſtadt. Der Titel des Originals lautet: „Mein Leben in Jeſus Chriſtus, oder Augenblicke der geiſtlichen Sammlung und Beſchauung, der frommen Betrachtung, der Reinigung der Seele und des Friedens in Gott". Von dem Manuſkripte der franzöſiſchen Ueberſetzung hat nun P. Antonius einen niedlichen Auszug gefertigt, indem er die in dem geiſtlichen Tagebuche zerſtreuten ascetiſchen Gedanken und Aphorismen ſyſtematiſch nach folgenden ſieben Kategorien zuſammenſtellte: Gott und die Schöpfung; vom Gebet; von der hl. Meſſe; von der Buße (Beicht); die Verſuchungen und der Sieg über dieſelben; vom Fortſchritt im geiſtlichen Leben; von der Gemeinſchaft der Heiligen und vom ewigen Leben.

Wenn auch aus der katholiſchen Ascetik die nämlichen Themata genugſam bekannt ſind, ſo iſt es dennoch von großem Intereſſe, darüber ein ſo angeſehenes Glied des ruſſiſch-orthodoxen Klerus zu hören, einen Mann, den der ruſſiſche Kaiſer Alexander III. an ſein Sterbebett kommen ließ (S. IV ff.). „Vater Johannes" iſt ein Mann des Gebetes und von tiefer Seelenkenntnis, ein „Heiliger", ein Reformator, der ſich auch bedeutende Aenderungen in der ruſſiſchen Kirchendisziplin und Liturgie erlauben durfte, worüber der Herausgeber uns in einer weiteren Abhandlung Aufklärung verſpricht (S. XII). Was der ruſſiſche Archi-

presbyter u. a. über das Gebet, über die hl. Meſſe, über die Muttergottesverehrung ſchreibt, iſt vielfach überraſchend ſchön und treffend. Manches Geſuchte will uns freilich nicht recht gefallen.

So kann denn das Werk als ein kleiner Beitrag zu den Unionsbeſtrebungen zwiſchen der römiſch-katholiſchen und der orthodoxen Kirche betrachtet werden, und jeder aufmerkſame Leſer wird die Bemerkung des Imprimatur von ſeiten des Biſchofs von Bayonne beſtätigt finden: Ce livre nous paraît intéressant à titre de document, sa lecture est de nature à être utile. Dem jungen ſtrebſamen deutſchen Ordensmann im fremden Lande wünſchen wir Ausdauer, Glück und Erfolg für ſeine ferneren Studien auf dieſem Gebiete, das uns mit unſeren getrennten Glaubensbrüdern gemeinſam iſt. Wie wir erfahren, wird in nächſter Zeit von demſelben Verfaſſer ein neues Werk erſcheinen, die Frucht ernſter Studien, unter dem Titel: Der Taufritus der griechiſch-ruſſiſchen Kirche, ſein Urſprung und ſeine Entwicklung.

Bieringen a. J. Pfarrer J. Sorg.

Die Moral des Clemens von Alexandrien. Von Dr. Wilhelm **Capitaine,** Religions- und Oberlehrer am Gymnaſium in Eſchweiler. Paderborn, F. Schöningh, 1903. 8. VI 372 S. Preis M. 7.

Es macht der F. Schöningh'ſchen Firma Ehre, daß ſie neben dem vor drei Jahren erſchienenen dasſelbe Thema behandelnden Werke von K. Ernesti (Th.Q. 1902, 311 ff.) das vorliegende Opus Capitaines in Verlag genommen hat. C.'s Arbeit leidet, wie a. a. O. dargetan wurde, bei aller Anerkennung ihrer unleugbaren Vorzüge namentlich an zwei Mängeln. Der eine beſteht in der Anwendung der realſyſtematiſchen Methode, der andere in der Außerachtlaſſung der geſchichtlichen Lehrentwicklung und der Klemens-Literatur. Mit großem Geſchick hat C. beide Fehler vermieden. Ohne bei dem Alexandriner ein vollſtändiges Moralſyſtem zu ſuchen oder deſſen Lehre in ein modernes Syſtem hineinzuzwängen, ſtellt er die moraliſchen Begriffe im Zuſammenhang dar und unterſucht, in welchem Verhältnis Klemens zu ſeinen

Vorgängern und Zeitgenoſſen, bezw. Nachfolgern ſteht. Die umfaſſende Literatur iſt ſorgfältigſt benutzt. Wenn wir recht geſehen haben, iſt dem Verf. nur die Abhandlung von Markgraf (Klemens v. A. als asketiſcher Schriftſteller in ſeiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern, Zeitſchr. f. Kirchengeſch. XXII 487—515) entgangen.

In der 64 S. umfaſſenden Einleitung wird ausführlich über Leben, Schriften, Stil, Quellen und Philoſophie des Klemens gehandelt. Abſchnitt I erörtert „die allgemeinen ſittlichen Anſchauungen" des Alexandriners (S. 65—105), bezw. beſſer geſagt, die dogmatiſche Grundlage ſeiner Ethik. Abſchnitt II enthält die eigentliche Ethik des Klemens, d. h. ſeine Lehre von den ſittlichen Anlagen und dem Ziel des Menſchen, den Normen und Mitteln des ethiſchen Handelns (Geſetz, Gewiſſen, Freiheit, Gnade), den Handelsmotiven und Vollkommenheitsgraden, der Sünde und Sündenvergebung, von einzelnen Sakramenten ſowie von der Tugend (S. 105—371). Weſentliches iſt vom Verf. nicht überſehen worden. Dagegen dürfte wohl in der Aufnahme des philoſophiſchen und dogmatiſchen Stoffes des Guten zuviel geſchehen ſein. Dennoch ſind wir dem Verf. dafür dankbar, weil er uns ſo eine vollſtändige und anſchauliche Darſtellung der klementiniſchen Moraldoktrin bietet. S. 231 hätte der Verf. auf die Frage über die Erlaubtheit des Zinſennehmens näher eingehen ſollen; die Stellen Paedag. I 10 und Strom. II 18 geben Gelegenheit genug dazu. Die Anſicht, die S. 231 A. 6 ausgeſprochen wird, iſt unrichtig (vgl. Kirchenlex.[2] X 1964 f.). Klemens (S. 234) beurteilt das A. T. zu günſtig (vgl. Mt. 5, 21 ff.). Der Tod gilt dem Alexandriner im wörtlichen Anſchluß an Ariſtoteles nicht als das ſchlimmſte (S. 163), ſondern gefürchtetſte Uebel (φοβερώτατος). Gegen Erneſti (S. 20) weist C. mit Recht darauf hin, daß Klemens nicht jede Handlung der Heiden ſchlechthin als Sünde bezeichnet (S. 151, 206, 256, 291). Aber ebenſo mit Recht hebt Erneſti S. 21 hervor, daß dem Alexandriner die klare Unterſcheidung von natürlich guten, übernatürlich guten und verdienſtlichen Handlungen fehlt. Darum iſt auch C.'s Polemik (S. 276 A. 4) gegen Gaß (Ge-

ſchichte der chriſtlichen Ethik I 107) bezüglich der Differenz zwiſchen Klemens und Cyprian unberechtigt. Daß Klemens das Hauptgewicht auf die Geſinnung legt, beweist ja C. ſelber S. 257 ff. und gibt es S. 370 A. 1 ausdrücklich Gaß gegenüber zu. Daß Tertullian erſtmals den Begriff des meritum bewußt geprägt und ihn ſeinem Schüler Cyprian übergeben hat, hätte C. aus den Schriften von K. H. Wirth (der Verdienſtbegriff in der katholiſchen Kirche nach ſeiner geſchichtlichen Entwicklung bei Tertullian und Cyprian, Leipzig 1892 und 1901) leicht erſehen können. Darin liegt keine weſentliche Differenz, geſchweige denn ein Widerſpruch (wie ſelbſt Gaß anerkennt), ſondern der bekannte „profectus fidei“, von dem Vincenz von Lerin (commonit. c. 23 Migne 50, 667) ſpricht. In ganz unhiſtoriſcher Weiſe läßt C. wie früher den Origenes (de ethica Origenis, Münſter 1898, S. 106 ff.) ſo jetzt den Klemens eine gratia praeveniens in dem heute allgemein verſtandenen Sinne lehren. Der entgegengeſetzten Anſicht ſein, heißt keineswegs „die Anſichten Harnacks annehmen“ (S. 254), ſondern nur den geſicherten Reſultaten einer unbefangenen Forſchung zuſtimmen, die wir ſchon längſt vor Harnack Männern wie Maldonat, Petavius, Kuhn und Wörter verdanken. Selbſt der „doctor gratiae“ entſchuldigt den „Irrtum“ der vorauguſtiniſchen Väter durch die Tatſache, daß ſie nur breviter et transeunter über die Gnade geſprochen haben (de praed. sanct. n. 27 Migne P. L. op. Aug. X 980), und erklärte, daß er ſelbſt, cum similiter erraret (a. a. O. n. 7), proficienter scripsisse (de dono persev. n. 55) und nur durch den häretiſchen Gegenſatz (ex admonitione erroris pelagiani) veranlaßt war, diligentius atque copiosius et laboriosius disputare (de praed. sanct. n. 18 u. 27). Daß Klemens und Origenes (wie überhaupt alle vorauguſtiniſchen Väter) ſich zu der ſpäter kirchlich definierten Lehre von der zuvorkommenden Gnade noch nicht durchgearbeitet haben, wird und kann ihnen ein vorurteilsfreier Dogmenhiſtoriker nicht verübeln, ihnen aber eine Doktrin inſinuieren wollen, die tatſächlich nicht die ihrige iſt, muß als ein Verſtoß gegen die geſchichtliche Wahrheit bezeichnet werden. Trotz der überſichtlichen Anordnung des Stoffes ſowie der Verweiſungen

und Randtitel (Vorw. VI) iſt das Abſehen von einem „ausführlicheren Inhaltsverzeichnis“ und namentlich das gänzliche Fehlen eines Sachregiſters ein Mangel der tüchtigen Leiſtung. A. Koch.

Lehrbuch des katholiſchen Kirchenrechts zugleich mit Rückſicht auf das im jetzigen deutſchen Reiche geltende Staatsrecht von Dr. **Iſidor Silbernagl,** o. ö. Prof. d. Kirchenr. u. d. Kirchengeſch. a. d. Univ. zu München. Vierte, verbeſſ. Aufl. Regensburg, Verlagsanſtalt vorm. G. J. Manz. 1903. 8⁰. XII, 797 S. M. 8, 80.

Von dieſem, nunmehr in vierter Auflage erſchienenen Lehrbuch des katholiſchen Kirchenrechts iſt meines Wiſſens in der Quartalſchrift bis jetzt keine Beſprechung erſchienen. Da die vier Auflagen für ſich ſelber ſprechen, könnte eine ſolche auch jetzt unterbleiben. Weil aber etwas Gutes nie genug empfohlen werden kann, ſoll das bisher Verſäumte nachgeholt werden.

Mit der erſten Auflage vom Jahre 1879 wollte S. ſeinen Schülern, die ſeit ſiebzehn Jahren zu ſeinen Füßen geſeſſen, eine Erinnerung, den künftigen einen Leitfaden für die Vorleſungen, ſich ſelbſt Erſparnis des Diktats und die Möglichkeit, ſchwierigere und wichtigere Partien des Kirchenrechts einläßlicher zu behandeln, verſchaffen. Das ſchon im erſten Wurf gelungene Buch wurde in den drei folgenden Auflagen ſorgfältig verbeſſert und es iſt kein unberechtigtes Selbſtlob, wenn der Verf. in der Vorrede zu dieſer vierten ſeiner Freude Ausdruck gibt darüber, daß das Buch wegen ſeiner prägnanten Kürze und klaren Darſtellung bei den Studierenden außerordentlich beliebt ſei. Das ſind thatſächlich zugleich mit der anerkennenswerteſten Exaktheit die hervorſtechendſten Eigenſchaften dieſes Kirchenrechts. Dazu möchten wir noch fügen die Sorgfalt in Anführung der neueſten kirchenrechtlichen Erlaſſe und der neueſten kirchenrechtlichen Literatur. Vermöge der vielen Anmerkungen und des reichen Kleindrucks kann der Verf. ſehr eingehend ſein und unzählig viele Punkte berühren. Man wird ſein Buch faſt in keinem Punkte umſonſt zu Rate ziehen.

Allein das eine oder andere möchten wir doch anders. Am

wenigſten gefallen die erſten hundertdreißig Seiten oder die Einleitung. Dieſelbe enthält allgemeine Erörterungen über Recht und Geſetz, Kirche und Kirchenrecht. Dabei kommt aber die Darſtellung der Kirche, die Ekkleſiaſtik, viel zu kurz. Was auf S. 7—12 über das Weſen der Kirche, die Kirchengewalt, Verfaſſung der Kirche, Kirchengeſetze und das Verhältnis der Kirche zur Staatsgewalt geſagt wird, iſt ein für allemal zu wenig. Man denke nur, wie von proteſtantiſcher bezw. rationaliſtiſcher Seite her die Verfaſſung der Kirche im Urchriſtentum, alſo die Baſis der kirchlichen Verfaſſung, unterwühlt wird. Von alledem hat S. ſo gut wie nichts. Der zweite Teil der Einleitung handelt von den Quellen des Kirchenrechts und zwar von den Quellen des gemeinen und den Quellen des deutſchen partikularen Kirchenrechts je mit den Unterabteilungen: Geſchichte dieſer Quellen und: die noch jetzt geltenden Quellen. Da wäre m. E. die Einteilung: materielle und formelle Quellen viel beſſer. Sodann iſt zwar die Geſchichte der einzelnen kirchenrechtlichen Inſtitute keineswegs überſehen. Allein es hätte ihr doch noch weiterer Spielraum gewährt werden ſollen, ſo bei den Irregularitäten, beim Obedienzeid, bei der Exemtion, der päpſtlichen Proviſion, bei dem Patronatsrecht, bei den Nuntiaturen, bei Berechnung der Verwandtſchaftsgrade u. ſ. w. Auf kleinere Punkte will nicht verwieſen werden. Daß aber S. 82 die Bullen und Breven in den Anmerkungen ſtehen, iſt doch nicht angängig. S. iſt ſeit Anfang der Meinung, daß es keine reinen Pönalgeſetze gebe. „Da das Geſetz ſeiner Natur nach auf Förderung des allgemeinen Wohles abzielt, ſo können ſogenannte reine Strafgeſetze, welche nicht im Gewiſſen verbinden, nicht angenommen werden.“ Dazu heißt es aber in der Anmerkung: „Ganz anders verhält es ſich, wenn man jede polizeiliche Verordnung unter den Begriff „Geſetz“ ſubſumieren will; da muß man allerdings bloße Strafverfügungen zugeben“. Wir ſind ſchon mit dieſem Zugeſtändnis ſehr zufrieden, haben aber überdies im Hintergrund die Frage: Fördert denn wirklich jedes Geſetz das allgemeine Wohl, wie es ideal das ſollte? Im Beſtreben endlich, den ſtaatlich-kirchlichen Geſetzen möglichſt großen Raum zu vergönnen,

geht der Verf. in dem Paſſus über die Verwaltung des kirchlichen Vermögens doch wohl zu weit. Es kann in einem Lehrbuch die Geſetzgebung der verſchiedenen Staaten Deutſchlands hierüber unmöglich in extenso in den Kontext aufgenommen werden.

Wenn wir ſo in Äußerung unſerer Wünſche etwas ausführlich geworden ſind, ſo möge das dem hochgeſchätzten Kanoniſten, der auf eine mehr als vierzigjährige Lehrtätigkeit zurückblickt, nur der Beweis unſeres Intereſſes an ſeinem trefflichen Buch ſein, das beſonders geeignet iſt, den am Schluß der Vorrede ausgedrückten Wunſch realiſieren zu helfen, es möchte das kirchliche Recht wieder mehr Anerkennung finden. Sägmüller.

Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patriſtiſchen Pädagogik v. Dr. **Karl Weiß.** (Straßb. Theol. Studien Bd. V, H. 3 u. 4.) Freiburg. Herder. 1903. 8°. S. XI, 242. M. 4,80.

Die Geſchichte der Pädagogik beſchäftigt ſich in der Regel nur mit den modernen Pädagogen, höchſtens noch mit denen des Altertums. Unbeachtet aber bleiben die Vertreter der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Pädagogik. Und doch ſind auch ſie ſchon der hiſtoriſchen Kontinuität wegen höchſt beachtenswert. Unter den patriſtiſchen Pädagogen verdienen neben Klemens von Alexandrien Origenes, Hieronymus, Auguſtinus und anderen ganz beſondere Beachtung Baſilius d. G., Gregor von Nazianz und Gregor von Nyſſa, die drei Kappadozier. Aber die meiſten Werke, welche die Geſchichte der Pädagogik darſtellen, begnügen ſich mit ſpärlichen Notizen über ſie. Es wird nur ihre Stellung zu den klaſſiſchen Studien hervorgehoben. So auch in den größeren Werken von K. A. Schmid und K. Schmidt und — worauf hätte auch verwieſen werden ſollen — in der ſonſt ſo trefflichen, vom katholiſchen Standpunkt aus geſchriebenen Geſchichte der Pädagogik von M. Kappes, deren Fortſetzung allzu lange auf ſich warten läßt. Unter dieſen Umſtänden iſt das vorliegende Buch ſehr zu begrüßen.

Über die Anlage ſeines Buches ſpricht ſich Verf. in der Einleitung dahin aus, daß er die pädagogiſch wichtigen Sätze aus den

unbeſtritten echten Schriften der Kappadozier herauszuheben und in eine naturgemäße Ordnung zu bringen gehabt habe. Dieſe naturgemäße Ordnung aber iſt ihm gegeben durch den Begriff und Inhalt der Pädagogik. Er nimmt den Begriff der Erziehung im weiteren Sinn und disponiert ſeinen Inhalt unter berechtigter Abweichung von den Herbartianern ſo, daß er zuerſt die Anſichten der Kappadozier über die Pflege des Körpers darſtellt, dann die über die Erziehung von Erkenntnis, Wille und Gefühl, „womit wir einfach an die drei Grundtätigkeiten der Seele denken, ohne die Theorie über die Seelenvermögen näher berühren zu wollen oder zu müſſen. Ebenſo wenig ſoll durch dieſe aus rein methodiſchen Gründen gewählte Dispoſition geſagt werden, daß etwa die Kappadozier die genannte Dreiteilung der pſychiſchen Akte gehabt hätten, wenn auch in der ihnen wohlbekannten platoniſchen Trias: νοῦς, ϑυμός, ἐπιϑυμία eine Anbahnung zur ſpäteren erblickt werden kann“. Auch moderne Pädagogen wendeten ſich wieder der Dreiteilung zu, wo die pſychologiſche Terminologie „noch immer im Argen liege“. Weitere Einteilungspunkte ſind: die Erziehungsfaktoren (Familie, Schule, Kirche, Vaterland), der Bildungsinhalt (Elementarkenntniſſe, Naturwiſſenſchaften, Klaſſiſche und philoſophiſche Studien, Religion), didaktiſche Grundſätze und im Anhang wird noch die weibliche Erziehung behandelt. Unter dieſen Geſichtspunkten nun werden mit großem Fleiß und tiefem Verſtändnis mit fortwährenden Ausblicken auf die antiken, patriſtiſchen, ſcholaſtiſchen und modernen Philoſophen und Pädagogen die einſchlägigen Äußerungen der drei Kappadozier eingeſtellt und, ſagen wir es gleich, vielfach auch eingezwängt.

Ich habe nämlich gegen ſolches Verfahren, die Pädagogik der Väter oder Scholaſtiker oder von ſonſt wem darzuſtellen, meine tiefen Bedenken. Ich bin der Meinung, ſie muß aus ſich heraus dargeſtellt werden, aus den philoſophiſchen und religiöſen Anſichten des Betreffenden. Es macht den Eindruck, als ob der Verf. in den Schlußworten eine gleiche methodiſche Erkenntnis noch andeuten wollte. Dann können freilich drei Männer zugleich nicht wohl behandelt werden, außer etwa wo ſolche innere Kongruenz

vorhanden iſt, wie bei den drei Kappadoziern. So und nicht anders müſſen ja auch die dogmatiſchen, kanoniſtiſchen und moraliſchen Anſchauungen irgend eines bedeutenden Mannes dargeſtellt werden. Andernfalls geht es nicht ohne viele Verzerrungen und Verrenkungen ab. Man kann bei dem gewünſchten Verfahren immer noch leiſe die Linien und Konturen anderer Syſteme ein- und auftragen. Zum Schluß bemerken wir noch, daß wir einmal mit der Zitierart nicht einverſtanden ſind. Mit Recht iſt als Text der bei Migne gewählt. Allein es ſollte doch immer auch angegeben ſein, welcher näheren Schrift oder Rede die Stelle entnommen iſt. Mit einem Zitat: M. 44, 320 B u. ſ. w. iſt bei etwaiger Weiterzitierung wenig geholfen. Sodann ſollte das „Verzeichnis der hauptſächlich benutzten Literatur" doch wohl ein Verzeichnis der benutzten Literatur überhaupt ſein. Dann würde das Fehlen von Kappes, Lehrbuch d. Geſch. d. Pädagogik, der einſchlägigen Schriften von Daniel, Gaume, — wie auch jeden Verweiſes auf den Kampf zwiſchen den durch ſie vertretenen Richtungen über Benützung der heidniſchen Klaſſiker — H. Eickhoff, Zwei Schriften des Baſilius und Auguſtinus als geſchichtliche Dokumente der Vereinigung von klaſſiſcher Bildung und Chriſtentum 1898 u. ſ. w. ſich noch mehr geltend machen. Sägmüller.

Predigten und Anſprachen von P. **Odilo Rottmanner** O. S. B. Dr. theol. Zweiter Band. Anhang: Der Beruf der barmherzigen Schweſtern von Dr. Daniel Haneberg. München 1902 Verlag der J. J. Lentner'ſchen Buchhandlung (E. Stahl jun.) VIII, 368 S. M. 4. 50.

Der erſte Band der Rottmanner'ſchen „Predigten und Anſprachen" 1893 fand in dieſer Zeitſchrift 1894 S. 673 ff. eine ihrer würdige Beſprechung aus der Feder † von Linſenmanns. Die Vorzüge, die mit Recht am erſten Bande gerühmt wurden, kehren im vorliegenden zweiten wieder und die ganze Eigenart des erleuchteten Predigers tritt, wie mir ſcheinen möchte, hier ſogar noch markanter hervor. Es iſt namentlich der innige Anſchluß an die hl. Schrift, das unvergängliche Buch, welcher dieſen Predigten

dauernden Wert ſichert. Das Wort der Schrift iſt die Seele aller Vorträge. Und wie tief ſucht er es zu faſſen und wie fein weiß er es auf die Erſcheinungen des Lebens, auf die Bedürfniſſe und Stimmungen des Menſchenherzens anzuwenden!

Odilo iſt im beſten Sinne des Wortes ein — moderner Prediger. Der für ſeinen altehrwürdigen Orden ſo begeiſterte Benediktinermönch — vergleiche die Primizpredigt über den Benediktinerorden und die Seelſorge S. 309 ff. — kennt den Pulsſchlag der Zeit, die geiſtigen Strömungen der Gegenwart; er hat Verſtändnis für den mitten im Getriebe der Welt Stehenden und Wirkenden, er anerkennt den Fortſchritt und die Vorzüge der Neuzeit, iſt aber keineswegs blind gegen die vielen Schäden, Auswüchſe und Wunden der Moderne und gegen das Grundübel, den Unglauben. Der Unglaube kommt aber nicht vom Zuviel- ſondern vom Zuwenigdenken. „Nicht das Denken, ſondern die Gedankenloſigkeit iſt dem chriſtlichen Glauben gefährlich“ (S. 155). „Von vielen Bekämpfern des Chriſtentums kann man, ohne ihnen Unrecht zu tun, ſagen, daß ſie da zu denken aufhören, wo ſie zu denken anfangen ſollten“ (S. 167). Odilo predigt dem modernen Menſchen, aber er predigt ihm den alten Glauben ohne Abſtrich, Chriſtus, ſeine Wahrheit und Gnade, ſeine Menſchenfreundlichkeit, aber auch ſein Kreuz und ſein Joch, die Schönheit des Chriſtentums, die Befriedigung, die es allein gewähren kann, aber auch die Anforderungen, die es an den Menſchen ſtellt, die innere Durchbildung und Durchſäuerung, die es von ihm verlangt.

Zwar tritt die Kirche bei Odilo etwas zurück, man täte ihm aber Unrecht, wollte man hieraus auf Geringſchätzung ſchließen. Er predigt eben hauptſächlich das Reich Gottes in uns, das gehört zu ſeiner Eigenart. Unusquisque in suo sensu abundet kann man auch hierüber mit dem Völkerapoſtel ſagen (Röm. 14, 5). Wie ſchön ſchildert er aber S. 119 f. den Engelsdienſt der gläubigen Frau, die ihren Mann wieder der Kirche zuführt! „Ferne ſei es von uns, die Bedeutung der von Chriſtus eingeſetzten Ämter und die Ehrfurcht gegen unſere Mutter, die Kirche, auch nur im mindeſten herabzuſtimmen.“ Aber freilich „dürfen die Verteidiger

des Chriſtentums nie vergeſſen, daß über allen kirchlichen Ämtern und Perſonen Chriſtus ſelbſt ſteht, und daß die goldenen Leuchter um des Lichtes willen und nicht das Licht um der Leuchter willen da iſt" (S. 295).

Zart und innig iſt ſeine Weiſe, von der erhabenen Gottesmutter zu reden, ferne von aller Uebertreibung. Das iſt echte und geſunde Mariologie, die ſich nährt vom Worte der Schrift und der Meditation der Väter. Odilo wird nie trivial. Er mag reden vom Gebete, vom Denken, von der Gelehrſamkeit, von der Bildung, von Anſtand und guten Sitten, von der Freiheit, von geiſtiger Mündigkeit und Selbſtändigkeit, vom Glauben und Glaubenszweifel, von Verſuchungen, von der Frömmigkeit, von den Schutzengeln, vom Lichte, von den Stürmen des Chriſtenlebens, er iſt ſtets originell und ſteht auf hoher chriſtlicher Warte. Wo er die Schwächen und Fehler, die Sünden und Leidenſchaften der Menſchen berührt, gerät er nicht ins Poltern und Schimpfen, nein es ſpricht aus ſeinen Worten das Mitleid mit den Gefallenen. Er will die verirrten Schafe nicht mit dem Stocke zur Herde zurücktreiben, er will ſie gewinnen, er will belehren und überzeugen, und immer wieder klingt ſeine Rede aus in das Hohelied der Liebe, der dienenden Liebe, des Geſetzes Erfüllung. Die Predigten verraten einen wahrhaft chriſtlichen Humor, wie er nur auf dem Boden einer tiefen Glaubensüberzeugung und abgeklärten Weltanſchauung wächſt. Da und dort lugt er faſt etwas ſchalkhaft hervor.

Nun darf aber auch nicht verſchwiegen werden, daß dieſe Predigten ziemliche Anforderungen an die Geiſtestätigkeit der Zuhörer ſtellen. So gewiß ſie dem Prediger eine Fülle von Gedanken darbieten, ſo verfehlt wäre es, ſie auf jede Kanzel zu bringen. Auch ſtellt Odilo die Nutzanwendung mit kräftigem Appell an den Willen nicht eigens heraus; ſie liegt in der ganzen Gedankenentwicklung drin und der Hörer oder Leſer muß ſie daraus entnehmen. Rhetoriſche Effekte werden verſchmäht, in ruhigem Fluſſe gleitet die Rede dahin.

Reutlingen. Hugo Koch.

Maiblüten auf den Altar der jungfräulichen Gottes-Mutter Maria. 1. Maria und das allerheiligſte Sakrament. 2. Einfluß der Marienverehrung auf das ſittliche Leben. 3. Mariä Stellung im Erlöſungswerke. 4. Maria, die Mutter der ſchönen Liebe. Nach hinterlaſſenen Papieren eines Freundes herausgegeb. von **Albert Wimmer,** kath. Prieſter. Kempten, Köſel 1900—1903. kl. 8. IV 236 IV 230 IV 204 IV 199 S. Preis je M. 1,60.

Der Verfaſſer, P. H. J. Pflugbeil O. P., erweiſt ſich als treuer Schüler des engelgleichen Lehrers. Es iſt leicht zu erkennen, daß das erſte Bändchen auf Grundlage der theologiſchen Summe (III q. 73—83) das im Untertitel bezeichnete Thema behandelt. Auf demſelben Fundamente (I 2 q. 26—48) werden die menſchlichen Affekte erklärt und dabei gezeigt, welchen Einfluß das Beiſpiel und die Verehrung Mariens auf dieſelben und ſo auf das ſittliche Leben überhaupt ausüben. In der dritten Serie wird Mariens Größe und Herrſchlichkeit aufgezeigt, in dem das Magnifikat erklärt und je eine bibliſche Frauengeſtalt vorgeführt wird. Das 4. Bändchen ſchließt ſich wieder aufs engſte an den Aquinaten (II 2 q. 23—31) an. Die tüchtige Geiſtesarbeit iſt recht inſtruktiv und reich an ſchönen, hohen, oft originellen Gedanken, ſinnigen Vergleichungen und innigen Affekten. Die Form iſt meiſtens gedrängt, vielfach ſkizzenhaft, die Sprache im ganzen edel, teilweiſe ſchwungvoll. Ungenauigkeiten finden ſich I 42, 76, 86, 160, 182, Mißverſtändniſſe II 27, 65, Übertreibungen I 179, 208, IV 22. „Der erſte Tag des fünften Monats“ (4 Moſ. 33, 38) iſt nicht „der erſte Mai“ (IV 1), vgl. Schäfer, Die religiöſen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. Münſter 1891, 172. Von dieſen kleinen Einzeldefekten abgeſehen können wir die „Maiblüten“ für Vorträge, Betrachtungen und Leſungen wegen ihres reichen Materials beſtens empfehlen. Die oft nur flüchtig angedeuteten Gleichniſſe laſſen ſich leicht weiter ausführen und die moraliſchen Anwendungen eingehender behandeln. A. Koch.

---

1. **Orate.** Gebet- und Andachtsbuch für katholiſche Chriſten. Aus kirchlichen Quellen zuſammengeſtellt von P. **Odilo Rottmanner**

O. S. B., Doktor der Theologie, Pfarrprediger und Stifts-bibliothekar zu St. Bonifaz in München. München und Wien, Joſ. Roth 1903. XVI 320 S. Lwd. geb. M. 7, in eleganten Bänden bis zu M. 15. —

2. **Die Pſalmen.** Sinngemäße Überſetzung nach dem hebräiſchen Urtext. München und Wien, Joſ. Roth 1903. kl. 8. VIII 254 S. M. 1,80.

3. **Der katholiſche Prieſter** in ſeinem Leben und Wirken. Geiſtliche Leſungen von Dr. **Joſef Walter,** Stiftsprobſt in Innichen. Brixen, Kath.-polit. Preßverein 1903. VI 262 S. Preis geb. M. 4. —

1. P. Rottmanner weiß in ſeinen „Predigten und Anſprachen" II 157 f., 216 ff., 262 f. über das Gebet, namentlich das kirchliche Gebet goldene Worte zu ſagen. Speziell II 220 heißt es: „Der hl. Geiſt iſt der wahre Lehrer und Führer im Gebetsleben: unter ſeiner Leitung lernt und lehrt die Kirche beten. Kein Verſtändiger kann in dem Reichtum und in der Tiefe der kirchlichen Gebete das Walten des hl. Geiſtes überſehen. Ganz abgeſehen von den eigentlichen Kirchengebeten, welch reicher Gewinn liegt allein ſchon darin, daß die Pſalmen das willkommene Gefäß der meiſten und ſchönſten Bitten geworden ſind! . . . Mehr oder weniger ſind die Pſalmen auch die Quelle, aus welcher die ſchönſten übrigen Gebete der Kirche gefloſſen ſind. Darum kann man es nur bedauern, wenn ſelbſt eifrige Kinder der Kirche dem Verſtändnis der Pſalmen und der mit dieſen verwandten Kirchengebete fernſtehen, ſtatt mit dieſen unvergleichlich wertvollen Schätzen echter Frömmigkeit ganz vertraut zu ſein".

Der Inhalt des vorliegenden Gebetbuches iſt denn auch zum weitaus größten Teil dem Pſalter, dem Miſſale und den öffentlichen Kirchengebeten entnommen. Ein gutes Drittel der Pſalmen hat Aufnahme gefunden, die Hymnen und Sequenzen ſind „von freundlicher Hand neu überſetzt zur Verfügung geſtellt worden". Außer dem ordo missae finden wir ſorgfältig ausgewählte Meßandachten und das vollſtändige officium defunctorum. Als Morgengebet dient die Prim, als Nachmittagsandacht die ſonntägliche

Veſper, als Abendgebet das Kompletorium. Die Beichtgebete beſtehen aus den Bußpſalmen und der Allerheiligenlitanei, die Kommuniongebete aus den preces ante et post missam. Dem herrlichen Inhalt ſchließt ſich die vornehme künſtleriſche Ausſtattung würdig an. Jeder Abſchnitt beginnt mit einem prachtvollen Einlegeblatt, deſſen Titelwort, Motto und bildliche Figur den folgenden Gebetsinhalt vortrefflich charakteriſieren. Wir hoffen, daß recht viele Katholiken, vor allem die gebildeten Laien, dem Verf. für das ſchöne Buch dankbar ſein werden, denn es liefert einen wertvollen Beitrag zur Förderung der echt kirchlichen Frömmigkeit.

2. Das Büchlein will den Geiſt der Pſalmen denen näher bringen, die ſich dieſer kirchlichen Muſtergebete bedienen, ohne ſich für die Rezitation exegetiſch vorzubereiten. Durch die genaue Anweiſung über die Verwendung der Pſalmen im Gebete und beim Gottesdienſte (Morgen-, Abendgebet, Meſſe, Kommunion, Veſper, Metten; — die Beichtandacht fehlt) wird der angeſtrebte Zweck leicht erreicht.

3. In einfacher, aber eindringlicher Sprache zeichnet Walter ein herrliches Bild von dem Privatleben und ſeelſorgerlichen Wirken des Prieſters. Teil I behandelt in zwölf Abſchnitten die Mittel, den prieſterlichen Geiſt zu erhalten und zu bewahren, Teil II gibt in ebenſoviel Abteilungen recht praktiſche Winke für das berufliche Wirken, beſonders auch für die ſoziale Tätigkeit des Seelſorgers. Niemand wird das vortreffliche Büchlein mit ſeinen geſunden Grundſätzen ohne reiche Belehrung und vielfache Anregung leſen. Möge es recht weite Verbreitung finden! A. Koch.

Manuale Liturgicum iuxta novissimam rubricarum reformationem et recentissima Ss. Rituum Congregationis decreta cura et studio P. Victorii ab **Appeltern** O.F.M. Cap., iuris canonici ac s. liturgiae lectoris. Tom. I. II. Mechliniae, Typis H. Dierickx-Beke Filiorum (s. a.) 8. XII 594 et 292 pag. Frs. 9.

Das ohne Jahresangabe, nach der Datierung der beigefügten zahlreichen Approbationen und Empfehlungen 1901/2 erſchienene

Werk dokumentiert ſich in ſeiner Art als eine Leiſtung erſten Ranges hinſichtlich der Vollſtändigkeit wie der Exaktheit. Selbſt über ganz minutiöſe Dinge (vgl. I 192 II 153) gibt der Verf. Aufſchluß. Dabei folgt er ſtets den gewiegteſten Autoren und bietet die neueſten kirchlichen Entſcheidungen. Ref. kennt zur Zeit kein anderes Werk, das über die Rubriken des römiſchen Miſſale und Breviers ſicherer und ſchneller orientierte. Freilich ſind für den Gebrauch des Werkes die „Addenda et Corrigenda“ (I 551 ff.) ſtets zu berückſichtigen, worauf in dem „Vorwort“ hätte aufmerkſam gemacht werden ſollen. Dankenswert iſt die Aufnahme des „Memoriale rituum“ Benedikt's XIII (I 518 ff.), das allgemeine Bedeutung hat, dagegen hätte das Proprium Sanctorum des Kapuzinerordens (II 172—236) ohne jede Impietät wegfallen können, bezw. für den Orden ſeparat herausgegeben werden ſollen. Der allgemeine Titel „Manuale liturgicum“ ließ auch die Behandlung der Rubriken des Rituale erwarten. Vielleicht ſteht ein dritter Band in Ausſicht. Einleitungsweiſe werden auch wiſſenſchaftliche Fragen behandelt, z. B. über den verpflichtenden Charakter der Rubriken. Ohne auf die literariſche Kontroverſe näher einzugehen, bekundet Verf. im allgemeinen ein ruhiges und beſonnenes Urteil. Die Angabe der deutſchen Literatur läßt viel zu wünſchen übrig. Im allgemeinen dürfen wir von A.'s Arbeit rühmen: erudition vaste, minitieuse et exacte, science profonde des lois (vgl. Nouvelle revue théologique 1903 [35.] 114). Bei der Billigkeit des Werkes iſt die ſchöne Ausſtattung beſonders hervorzuheben.

A. Koch.

---

1. **Logik und Noetik.** Ein Leitfaden für akademiſche Vorleſungen ſowie zum Selbſtunterrichte. Von Dr. **Georg Hagemann,** Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Münſter. 7., durchgeſehene und verbeſſerte Auflage. Freiburg i. Br. Herderſche Verlagshandlung 1902. X u. 224 S.
2. **Cursus philosophicus** in usum scholarum. Pars I **Logica.** Auctore **C. Frick** S. J. ed. III emendata. Friburgi Br. Sumpt. Herder 1902. XII 324.

1. Seit 1880 iſt Hagemanns treffliches Handbuch der Logik und Noëtik in dieſer Zeitſchrift nicht mehr beſprochen worden (ſ. Th. Q. 1880, S. 169—175). Es hat inzwiſchen 3 weitere Auflagen erlebt. — Die neueſte iſt in der Tat eine verbeſſerte. In der Logik wird die Berechtigung des hypothetiſchen Urteils ohne weiteres nunmehr zugegeben (S. 39). Die ſprachliche Seite des Begriffs und Urteils wird, wie ſie es gewiß verdient und auch Lehmen im I. Band ſeines Lehrbuchs der Philoſophie tut, eingehender behandelt (S. 37 f., 53 f.). In der Noëtik machte ſich uns bei der Darſtellung des Idealismus (§ 7 u. 8) eine gewiſſe Unklarheit bemerklich (durch Wiederholungen). Dieſelbe läßt ſich aber kaum vermeiden bei der Einteilung der Noëtik, wie ſie Hagemann macht und wie ſie immerhin noch relativ am beſten iſt. Zuſätze erfuhren u. a. der § über den Senſualismus (S. 149 f.), über die göttliche und menſchliche Gewißheit (S. 185 f.). Heinrich von Gent wird mit Recht in der Reihe der Ontologiſten nicht mehr aufgezählt (S. 142). — Schüler und Lehrer werden Hagemanns wohltuend verſtändliches Buch aufs neue wieder gerne zur Hand nehmen. — Zur Literatur auf S. 17 erg. H. Maier, die Syllogiſtik des Ariſtoteles, I. Teil, Tübingen 1896.

2. Die Verbeſſerungen dieſer neueſten Auflage von Fricks Logica gegenüber der editio II (ſ. Th. Q. 1898, 333 f.) finden ſich hauptſächlich im II. Teil der Logica (Critica = Noëtik), nämlich bei der Lehre von der Wahrheit, Gewißheit und ihrer Grade — für den gegenwärtigen Streit über das Verhältnis von Glauben und Wiſſen dankbar zu begrüßen —, ferner bei der Lehre von den Quellen der Erkenntnis (die Sinneserkenntnis wird beſonders ſorgfältig geprüft), bei der Frage nach der Induktion und bei der Widerlegung des Kant'ſchen Idealismus. Die letztere iſt eingehend gegeben — ſehr zeitgemäß. Wiederum möchten wir aber zum Schluß den Wunſch anfügen, daß auch in usum scholarum einige Literaturangaben den Hauptteilen vorangeſchickt werden mögen.

Repetent Dr. W. Koch.

Papſt Innocenz XI (Benedikt Odascalchi) und **Ungarns Befreiung** von der Türkenherrſchaft. Auf Grund der diplomatiſchen Schriften des Päpſtl. Geheim-Archivs. Von **W. Fraknoi,** Titular-Biſchof, General-Inſpektor der Bibliotheken und Muſeen in Ungarn uſw. Aus dem Ungariſchen überſetzt von Dr. P. Jekel. Freiburg, Herder 1902. VII, 288 S. gr. 8.

Der Pontifikat Innocenz' XI 1676—89 ſah große und glückliche Kämpfe gegen die Türken. Im J. 1683 rückte eine gewaltige Heeresmacht vom Oſten bis nach Wien vor, erlitt aber vor den Mauern der Stadt eine gewaltige Niederlage. Drei Jahre ſpäter gelang es, dem Feind die Hauptſtadt Ungarns zu entreißen. Der römiſche Stuhl unterſtützte die großen Unternehmungen durch Zuwendung von reichen Subſidien. Sein Vertreter am Kaiſerhof war damals der Kardinal Buonviſi, und deſſen Berichte bilden eine Hauptquelle für die nähere Kenntnis der Vorgänge. Die auf das Jahr 1686 bezüglichen Schreiben wurden bereits zur 200-jährigen Gedächtnisfeier der Befreiung Ofens in den Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae illustrantia ser. II tom. II 1686 veröffentlicht. Der außerordentlich intereſſante Inhalt der Berichte und die daraus erſichtlichen bewunderungswürdigen Momente der Tätigkeit des Papſtes und der päpſtlichen Diplomatie veranlaßten indeſſen den Herausgeber, ſeine Forſchungen auf die vorhergehenden und nachfolgenden Jahre, bezw. auf die ganze Regierungszeit Innocenz' XI, die mit den zur Befreiung Ungarns unternommenen Kriegen zuſammenfällt, auszudehnen, und das Reſultat dieſer Forſchungen legt er im vorſtehenden Werk vor. Die Schrift ruht vorwiegend auf ungedruckten Dokumenten. Die Berichte des Nuntius werden zum Teil ausführlich und im Wortlaut, bezw. in Überſetzung mitgeteilt. Der Verf. rechtfertigt das Verfahren mit der Hoffnung, daß die Perſönlichkeit des Prälaten, die er dem Dunkel der Vergeſſenheit entreißen durfte, mit ihren edlen und ſympathiſchen Zügen das Intereſſe der Leſer in demſelben Maße feſſeln werde, als er davon eingenommen war. Die Ausführlichkeit iſt aber auch durch den wichtigen Inhalt der Berichte begründet.

Die hohe Bedeutung der Publikation erhellt aus dem Angeführten zur Genüge. F u n k.

---

1. **Catenarum graecarum catalogus.** Composuerunt G. **Karo**, Dr. phil. et **J. Lietzmann,** Lic. theol. 180 S. gr. 8. S.A. aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Philol.-hist. Klasse 1902, S. 1—66, 299—350, 559—620.
2. **Catalogus catalogorum.** Verzeichniss der Bibliotheken, die ältere Handschriften lateinischer Kirchenschriftsteller enthalten. Im Auftrage der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien zusammengestellt von Dr. **W. Weinsberger.** Wien, Tempsky 1902. 56 S. gr. 8.

1. Die Publikation bietet eine kurze, aber gut angelegte und inſtruktive Beſchreibung ſämtlicher griechiſcher Katenen zu den hl. Schriften, ſoweit ſie bekannt wurden. Die Zahl der Hſſ., die zu ihrer Herſtellung einzuſehen waren, beläuft ſich nach dem Verzeichnis S. 175—78 auf mehr als 400; ſie verteilen ſich auf 45 Bibliotheken, und die meiſten wurden von den Herausgebern ſelbſt unterſucht. Die Schrift ruht hienach auf einer ſeltenen Summe von Arbeit, und den beiden Verfaſſern gebührt für ſie großer Dank. Den Hauptgewinn werden von ihr die künftigen Katenenforſcher haben. Aber auch die Patriſtiker dürfen ſie nicht unbeachtet laſſen. Welchen Dienſt ſie ihnen leiſten kann, zeigt im allgemeinen das umfangreiche Verzeichnis der Autoren, von denen Stellen in die Katenen aufgenommen wurden.

2. Dieſe Schrift gibt zunächſt die Werke an, die ältere Hſſ. lateiniſcher Kirchenſchriftſteller verzeichnen, und in zweiter Linie ſind die Bibliotheken berückſichtigt, die gedruckte Kataloge ihrer lateiniſchen Hſſ. nicht beſitzen, aber ältere patriſtiſche Hſſ. ſicher oder wahrſcheinlich enthalten. Das Verzeichnis wurde für die Zwecke der Mitarbeiter an der Wiener Ausgabe der lateiniſchen Kirchenväter zuſammengeſtellt, wird aber auch weiteren Kreiſen als Mittel zur Orientierung ſehr willkommen ſein. F u n k.

---

1. Die Anfänge der **Montes Pietatis** (1462—1515). Von P. **Heribert Holzapfel,** O. F. M. München, Lentner 1903. VIII, 140 S. 8. M. 3,60 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhiſtoriſchen Seminar München Nro. 11).
2. **St. Dominikus** und der Roſenkranz. Von P. **H. Holzapfel,** O. F. M. Ebd. 1903. 47 S. 8. M. 0,60 (Ebd. Nro. 12).

1. Die Montes Pietatis fanden ihren Urſprung und ihre erſte Verbreitung in Italien. Ihre Entwicklung vollzog ſich nicht ohne ſchwere Kämpfe. Während ſie ſich die Aufgabe ſetzten, das Volk vor den Wucherern zu beſchützen, wurden ſie ſelbſt des Wuchers bezichtigt, da ſie im Intereſſe ihrer Erhaltung von den Darlehen, die ſie gewährten, ſelbſt einen mäßigen Zins erhoben. Die Angriffe dauerten mit Heftigkeit fort, bis ihnen endlich Leo X, bezw. das fünfte Laterankonzil in der Bulle Inter multiplices 1515 die förmliche Approbation erteilte und jeden, der künftig gegen dieſe Beſtimmungen predige, ſchreibe oder disputiere, mit dem Bann belegte und mit der Entſcheidung den Streit im weſentlichen beendigte. Das Quellenmaterial liegt noch nicht hinlänglich vor, um über ſie, bezw. ihre erſte Zeit erſchöpfend zu handeln. Da es aber auch nicht ſo bald vollſtändig an die Öffentlichkeit treten wird, ſo war es einſtweilen angezeigt, auf Grund des jetzt zugänglichen Materials ihre Anfangsgeſchichte, die Entſtehung, Einrichtung und erſte Verbreitung des Inſtituts zu zeichnen. Der Aufgabe wird in der vorſtehenden Schrift in vortrefflicher Weiſe genügt.

2. Den Anlaß zu dieſer Schrift gab eine Theſe, die der Verf. bei ſeiner Doktor-Promotion aufſtellte: Rosarium a S. Dominico neque institutum neque propagatum est, bezw. die Bitte, die einige an ihn richteten, die Beweiſe für ſeine Auffaſſung vorzulegen, während andere derſelben ſofort zuſtimmten, wieder andere ihrem Unmut in Schmähungen und Unterſtellungen verletzender Art Ausdruck gaben. Es wird gezeigt, daß das ganze 13. und 14. Jahrhundert nichts von irgend einer Beziehung des hl. Dominikus zum Roſenkranz weiß, wenigſtens bis heute kein echtes Zeugnis aus dieſer Zeit beigebracht wurde; daß erſt der Dominikaner Alanus de Rupe oder Alan de la Roche nach der Mitte

des 15. Jahrhunderts von einer ſolchen Beziehung ſpricht, indem er das Gebet einerſeits in die apoſtoliſche Zeit zurückreichen läßt, andererſeits Dominikus als ſeinen Reſtaurator erwähnt, Albert de Kaſtellano um 1520 endlich den Heiligen zum Erfinder oder Urheber desſelben macht; daß vom 12. bis zum 15. Jahrhundert über die Andacht nur vereinzelte Nachrichten vorliegen, dieſelbe erſt durch Alanus zu größerer Verbreitung und im 16. Jahrhundert zu allgemeiner Übung gelangte. Letzteres konnte nur mehr kurz angedeutet werden. Möchte der Verf. zur Abfaſſung einer vollſtändigen Geſchichte des Roſenkranzes ſchreiten! Nach der vorliegenden tüchtigen Unterſuchung dürften wir von ihm eine wertvolle Monographie erwarten. Funk.

---

1. **Das Leben Jeſu** nach den vier Evangelien in Predigten dargeſtellt und betrachtet von **Caſpar Berens**, Landdechant und Pfarrer in Rumbeck. Vierter Band. Paderborn 1902, Bonifacius=Druckerei. 8. V 443 S. M. 4,40.
2. **Homiletiſche Predigten** über die ſonn= und feſttäglichen Evangelien von **Auguſt Perger**, Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. 2 Bde. Dritte Aufl. Ebenda 1902—1903. 8. XXVI 468 XVI 332 S. M. 4,80; 3,60.
3. **Theologia moralis** decalogalis et sacramentalis auctore cl. P. Patritio **Sporer** O. S. Fr. Novis curis edidit P. Irenaeus **Bierbaum** O. S. Fr. Editio II. tom. I. Ebenda 1901. 8. IX 860 S. M. 7,50.

1. Mit dem vorliegenden Bande (vgl. Th. Q. 1897, 681 f., 1901, 150), der das Leiden und das glorreiche Leben Jeſu auf Erden behandelt, iſt das fleißige und gediegene Homilienwerk zum glücklichen Abſchluß gelangt. Ein gutes Perſonen= und Sachregiſter erhöht weſentlich den praktiſchen Wert des ganzen Opus. Dankenswert iſt das Verzeichnis von Predigten für die Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres, ſowie für beſondere Gelegenheiten und der Nachweis über die Erklärung der Evangelien. Wohl iſt auf die exegetiſche Ausbeutung — u. E. mit Recht — das Hauptgewicht gelegt, aber der Homilete wird hier ein ergie=

biges Material finden und mehr und mehr in den reichen Inhalt und den tiefen Geiſt der Evangelien eindringen lernen. Zugleich iſt das Ganze ein recht gutes Hilfsmittel für alle, welche ſich ſpeziell in die Homilie einſchulen wollen. Zu wünſchen wäre nur, daß der Verf. in jeder Predigt eine gewiſſe Gedankeneinheit angeſtrebt, bezw. den oder die Hauptgedanken ſcharf herausgehoben, mitunter geradezu angekündigt hätte. Die Sprache iſt fließend und mehr als in den erſten Bänden auch oratoriſch.

2. Als tüchtigen Prediger haben wir Perger bereits Th. Q. 1896, 683 f. kennen gelernt. Im vorliegenden Werke erweiſt er ſich als namhaften Vertreter der Homilie. Er hat den Verſuch gemacht, „die regelmäßige Gliederung und Einheit der Predigt mit der allſeitigen Erklärung der eigentlichen Homilie wenigſtens ſo weit zu verbinden, daß keine dunklere Stelle der evangeliſchen Perikope unberührt blieb. Denn einerſeits iſt die homiletiſche Schrifterklärung die alt- und echt-kirchliche Predigtweiſe, andererſeits wird eine Predigt ceteris paribus um ſo reichere und nachhaltigere Frucht bringen, je mehr Zuſammenhang und Einheit ſie aufweiſt“ (Bd. 1 Vorw. V). Als „Quellen“ hat P. ſodann vorzugsweiſe „ſolche der neueſten Exegeten benutzt, welche auf dem ſicheren Boden der altkirchlichen Schrifterklärung mit Benutzung der vielfachen Hilfsmittel unſerer Zeit weiter gebaut haben“ (ebenda). Nach dieſen durchaus richtigen Grundſätzen ſind „die ſonntäglichen Evangelien“ wirklich exegetiſch-homiletiſch erklärt, ſo daß die Hauptaufgabe der eigentlichen Homilie im ganzen gelöſt iſt, indem einerſeits die Perikope allſeitig erklärt und die Erklärung an einen Hauptgedanken geknüpft wird. Inſofern ſind „die homiletiſchen Predigten über die ſonntäglichen Evangelien“ (1. Bd.) wirkliche Homilien oder Homilienpredigten und können als wahres Muſterbild für Ausarbeitung von Homilien im eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Dagegen ſind die „homiletiſchen Predigten über die feſttäglichen Evangelien“ (2. Bd.) vorwiegend thematiſche Predigten, die zwar ſtets an den Perikopeninhalt anknüpfen, aber den Namen Homilienpredigten nicht beanſpruchen können. Die Angabe über den Roſenkranz, bezw. das Ave Maria (II 267 ff.) iſt unge-

nau. Die Sprache iſt klar, plaſtiſch und lebhaft. Eine dankenswerte Zugabe bilden die trefflich disponierte Inhaltsüberſicht und das Perſonen- und Sachregiſter.

3. Von der Th.Q. 1898, 652 ff., 1902, 158 und 475 beſprochenen Moraltheologie von Sporer-Bierbaum liegt der erſte Band bereits in 2. Aufl. vor. Abgeſehen von autoritativen Entſcheidungen oder kirchlichen Geſetzen iſt das Werk ſachlich dasſelbe geblieben, wie es urſprünglich verfaßt ward. Auch die 2. A. weiſt im allgemeinen nur formelle Änderungen auf, indem namentlich die exceptiones, casus, resolutiones nicht mehr als Überſchrift im Fettdruck angegeben, ſondern jetzt in den Text ſelbſt hereingezogen ſind. Immerhin verdient die Tatſache konſtatiert zu werden, daß wie die moraltheologiſchen Konferenzen von P. Elbel-Bierbaum (Th. Q. 1896, 330 ff.) ſo auch Sporer-Bierbaums Moraltheologie in kurzer Zeit zum zweitenmal aufgelegt werden mußte. Die Ausſtattung ſeitens des Verlags iſt abermals eine recht gute und gefällige. A. Koch.

III.

Analekten.

Joh. Ev. Schweiker hat in einem eigenen Schriftchen („Das Gleichnis in den Büchern des Alten Teſtamentes“, München, Schuh u. Cie. 1903, 47 S. 8⁰) die im A. Teſt. gebrauchten Gleichniſſe geſammelt und nach Kategorien geordnet. Die 4 Hauptkategorien, in welche der Sammler den Stoff eingliedert, ſind: das Tierreich, das Pflanzenreich, die lebloſe Natur, das menſchliche Leben. Das Schriftchen iſt als Nachſchlagewerk, namentlich auch für homiletiſche Zwecke, recht brauchbar. Nur Eines hat der Verf. verſäumt, er hätte notwendig die ſämtlichen Stellen, an denen je ein Gleichnis zu finden iſt, einzeln aufzählen und nicht

ſich darauf beſchränken ſollen, vielfach bloß die ungefähre Zahl des Vorkommens zu nennen. Vetter.

Die Homilien des Pſeudo-Origenes, die Batiffol jüngſt auffand und über die ich 1900 S. 534—544 handelte, wurden inzwiſchen vielfach weiter erörtert. Indem ich darüber berichte, iſt vor allem zu bemerken, daß die Theſe von Weymann, die Schrift rühre von Novatian her, in Deutſchland noch immer ihre Vertreter hat. Haußleiter, der ihr gleich anfangs zuſtimmte und ihr eine weitere Begründung gab, hält ſie aufrecht in den Abhandlungen, die er in der Neuen kirchlichen Zeitſchrift XIII 1902 veröffentlichte: Novatians Predigt über die Kundſchafter (Num. 13) in direkter Überlieferung und in einer Bearbeitung des Cäſarius von Arles (S. 119—143), und die Stelle II Kor. 5, 21 in den Predigten Novatians (S. 270—275). H. Jordan nahm ſie in ſeiner Licentiaten-Diſſertation: Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians 1902, auf, und hält ſie für ſo ſicher, daß er in der Abhandlung: Melito und Novatian, im Archiv für lateiniſche Lexikographie XIII (1902), 59—68, der Hoffnung Ausdruck zu geben ſich berechtigt glaubt, Forſcher, wie Funk, Butler, Morin u. a., die in gegenteiligem Sinn ſich äußerten, werden ihr Urteil revidieren. — Der hier erwähnte Benediktiner Butler unterſuchte die Homilien im Journal of Theological Studies II 1900/1 und wies ſie, indem er zwiſchen der dritten Homilie einerſeits und der ſiebenten Geneſis-Homilie von Origenes-Rufin andererſeits eine auffallende Verwandtſchaft und die Abhängigkeit auf der Seite von jener fand, dem 5.—6. Jahrhundert zu. Morin ſtimmte ihm bei, und in der Revue Bénédictine XIX (1902), 225—229 bringt er einen neuen Grund für die Zeitbeſtimmung, indem er bei der 9. Homilie eine Abhängigkeit von Gaudentius († c. 410) De lectione Exodi III (Migne, PL 20, 865 sq.) nachweiſt, mit Rückſicht auf die Benützung der Homilien durch Cäſarius von Arles aber auch die Mitte des 6. Jahrhunderts als Endtermin geltend macht. Gregor von Elvira, auf den in der Literariſchen Rundſchau 1900 S. 169—172 unabhängig von ihm auch Künſtle gekommen war, wird damit als Autor aufgegeben,

da er vor der fraglichen Zeit lebte. — Gleich Morin und noch mehr retraktierte **Batiffol**. In den zwei erſten Erklärungen zwar, die er im Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse 1900 abgab (Grégoire d'Elvire: Réponse à Dom. Morin p. 190—197; Pas Novatien p. 283—297), hält er ſeine Theſe im weſentlichen aufrecht. Jüngſt aber ließ er ſie gänzlich fallen; er glaubt nun den Verfaſſer der Homilien unter den römiſchen Novatianern des erſten Jahrzehnts des 4. Jahrhunderts ſuchen zu ſollen. Die Auffaſſung iſt mit den Gründen, die ich als Anzeichen einer ſpäteren Zeit hervorhob, ſchwerlich zu vereinbaren; noch weniger iſt ſie zu halten, wenn die Homilien von Origenes-Rufin und Gaudentius abhängig ſind. Es läßt ſich hoffen, Batiffol werde, nachdem er über die anfänglich angenommene Zeit herabgegangen, in dieſer Richtung noch einen Schritt weiter tun. **Funk.**

Über **Platos Behandlung der Frauenfrage** veröffentlicht Prof. **Krockenberger** in der wiſſenſchaftl. Beilage zum Jahresbericht des K. Gymnaſiums zu Ludwigsburg für 1902 (8° 68 S.) eine recht inſtruktive Studie. Die Platon'ſche Frauenfrage nur im Rahmen der Politeia erörternd unterſucht der Verf. zuerſt das Verhältnis derſelben zu den „Ekkleſiazuſen" des Ariſtophanes mit dem Reſultat, daß in denſelben keine Rückbeziehung auf die Politeia vorliege. Mit Plato erſt greife auch die Philoſophie in die Frauenfrage ein und zwar beſchäftige ſich Plato mit der Lage des Weibes, ohne durch äußere geſchichtliche Anläſſe ſich beſtimmen zu laſſen. „Nicht die bewußte, tendenziöſe Stellungnahme zu gegebenen Reformfragen hat Plato ſeine neuen Gedanken eingegeben, ſondern die von äußeren Motiven ganz unabhängige eigenartige Stellung in ſeinem ſpekulativen Gedankenprozeß, die er dem Weibe anweiſen mußte, wenn er nicht auf das erſte Erfordernis ſeines Idealſtaates verzichten wollte" (S. 19). Neben dieſem Ausgangspunkt Platos wird ebenſo der reformatoriſche Ernſt der platoniſchen Spekulation betont. „Man glaube doch ja nicht, daß Platos Politeia fortſchrittlich angehaucht ſei im gewöhnlichen flachen Sinn der modernen Frauenrechtlerinnen-Litteratur" (S. 32). Der Inhalt

der Politeia (die Gleichberechtigung der Frau, ihre körperliche und geiſtige Ausbildung, die Weiber- und Kindergemeinſchaft, die neue große Familie) wird in objektiver Weiſe dargeſtellt und mit unbefangenem Blick beurteilt. „So kann das Ganze als ein großartiger, aber mißlungener Verſuch bezeichnet werden, das Los des Weibes zu heben, ein Verſuch, der notwendig an der Unnatur der Mittel und Wege ſcheitern muß“ (S. 67). Vgl. dieſe unſere Auffaſſung Th.Q. 1897, 404 f. A. Koch.

Unter den gegenwärtigen Kanoniſten der griechiſchen Kirche verdient wegen ſeiner Regſamkeit und Kenntnis des Rechtes auch der lateiniſchen Kirche rühmende Anerkennung K. M. Rhallis, Profeſſor an der Univerſität Athen. Aus ſeinen Arbeiten ſei hier erwähnt: *Τὸ ἀναπαλλοτριωτὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Ἔκδοσις δευτέρα ὅλως ἀνακαινισθεῖσα. Ἐν Ἀθήναις.* 1903. Die Schrift iſt Friedberg in Leipzig gewidmet und verdient beſonder Beachtung, weil ſie neben dem Recht der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirchen auch die Geſetze der hauptſächlichſten europäiſchen Staaten und zwar beſonders Deutſchlands über die Veräußerung des Kirchenvermögens, in erſter Linie aber die von Griechenland und die Entſcheidungen griechiſcher Gerichtshöfe hierüber eingehend darſtellt. Sägmüller.

Die **Didache** bereitet c. 9—10 der Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten. Im allgemeinen nahm man an, der Abſchnitt handle von der Euchariſtie, aber ſo, daß dieſe noch in Verbindung mit der Agape ſtehe. Ladeuze verſteht ihn in der Revue de l'Orient chrétien 1902 p. 339—59 von einem gewöhnlichen Mahl, und für ein ſolches iſt das Gebet Did. 9, 3—4 bekanntlich auch ſchon in der unter dem Namen des Athanaſius überlieferten Schrift De virginitate c. 13 verwendet worden. Für die Auffaſſung wird eine Reihe von beachtenswerten Gründen vorgebracht. Als ausſchlaggebend gilt, wie es ſcheint, der Umſtand, daß die Didache c. 14 mit der Euchariſtie ſich befaßt, indem betont wird, die Schrift könne unmöglich von derſelben Verſammlung an einem anderen Ort, bezw. c. 9—10, handeln. Der Schluß iſt m. E. nicht zwingend.

Allerdings handelt die Didache c. 14 von der Euchariſtie; aber es werden hier beſondere Geſichtspunkte hervorgehoben, die Verſammlung am Sonntag und die Teilnahme mit reiner Geſinnung. Die zu ihr gehörigen Gebete konnte der Autor wohl an einer anderen Stelle mitteilen, wenn er einen Grund oder Anlaß dazu hatte, und ein ſolcher ſcheint wirklich vorzuliegen. Den fraglichen Gebeten geht unmittelbar das Vaterunſer voran, und dieſes ſcheint den Autor beſtimmt zu haben, jene ſofort anzureihen. Es wird ferner auf die Umgeſtaltung des Abſchnittes in den Apoſt. Konſtitutionen VII, 25 Gewicht gelegt, und daraus, daß hier die Dankſagung für den Kelch oder Did. 9, 2 (zunächſt) ausgelaſſen wurde, geſchloſſen, der Autor habe unter „dem heiligen Weinſtock Davids“ Chriſtus nicht erkannt. M. E. muß man eher umgekehrt ſchließen, und zwar aus dem einfachen Grund, weil in den Konſtitutionen der Abſchnitt tatſächlich von der Eucharistie gedeutet wird. Ihr Autor hat alſo jenen Ausdruck wohl verſtanden, ihn aber als archaiſtiſch beſeitigt und durch einen anderen, ſeiner Zeit entſprechenderen erſetzt. Jener Ausdruck bildet auch einen der Gründe, die mich beſtimmen, bei der Beziehung des Abſchnittes auf die Eucharistie zu bleiben, da er bei einem gewöhnlichen Mahl doch zu ſehr befremdet. Im übrigen ſei der Leſer eingeladen, die Unterſuchung Ladeuzes ſelbſt zu prüfen. Sie wird jedenfalls zu weiteren Erörterungen Anlaß geben. Funk.

Die Literatur über Pascal wächst in Frankreich von Jahr zu Jahr bedeutend an. Und zwar iſt es nicht, wie man vermuten könnte, in erſter Linie der Verfaſſer der Provinzialbriefe, ſondern der Verfaſſer der Gedanken, welcher die Geiſter ſo viel beſchäftigt. Das alte Problem von Glauben und Wiſſen iſt ja immer neu und namentlich heutzutage wieder aktuell geworden, da die von ihren Erfolgen vielfach trunkene Wiſſenſchaft ernſtlich an ihre Vorausſetzungen, Bedingungen und Grenzen erinnert wird. Man mag über den Charakter der Gedanken ſagen was man will, die Lektüre der geiſtreichen Aphorismen wird ſtets anregen und feſſeln. Dies hat auch ein junger Gelehrter Dr. Warmuth an ſich erfahren, der von ſeinem Lehrer Luthardt auf Pascal aufmerkſam gemacht

wurde. Nachdem er zuerſt „das religiös-ſittliche Ideal Pascals" (1901) dargeſtellt hat, behandelt er jetzt „Glauben und Wiſſen bei Pascal" (Berlin, Reimer 1902. 56 S.) In anſchaulicher, ganz aus den Quellen gearbeiteter Darſtellung ſchildert er die beiden Perioden Pascals. In der erſten ſtellt P. Wiſſen und Glauben als zwei vollkommen voneinander verſchiedene Größen dar, in der zweiten Periode iſt die Theologie der Mittelpunkt aller Wiſſenſchaft. In der erſten Periode legt P. den Hauptton auf den Verſtand, in der zweiten auf das Herz. Der Verf. ſcheint mir den Pyrrhonismus zu ſtark zu betonen, den Janſenismus und Skeptizismus zu ſehr in den Vordergrund zu ſtellen. Gnadenlehre und Erbſündenlehre haben doch einen tiefen Grund bei Auguſtinus, den der Verf. nur einmal in einem Zitat erwähnt. Der Peſſimismus iſt auch durch die zunehmende Kränklichkeit Pascals beeinflußt.

Schanz.

In dem Programm des Kgl. kath. Gymnaſiums zu Sigmaringen für das Schuljahr 1900/1 (Sigmaringen 1901, M. Liehner'ſche Hofbuchdruckerei, 4°. 16 S.) bringt Oberlehrer und Religionslehrer A. Strobel die **Lehre des ſel. Albertus Magnus über das Gewiſſen** zur Darſtellung. „Synteresis und Gewiſſen bilden zuſammen die eine ſittliche Anlage des Menſchen, welche wir Gewiſſen nennen". Den Scholaſtikern hat der Doppelbegriff eine willkommene Grundlage ihrer Unterſuchungen geboten. Einſeitig iſt die Theorie Alberts, wie auch die des hl. Thomas (S. 12 ff.), weil „die Gewiſſensanlage lediglich dem Erkenntnisvermögen zugeteilt" wird (S. 11). Die daraus ſich ergebenden Schwierigkeiten laſſen ſich auch durch die Unterſcheidung der conscientia antecedens und subsequens nicht beſeitigen (S. 15). Die Scholaſtik ſteht eben auch hier völlig unter dem Einfluß der ariſtoteliſchen Pſychologie (vgl. S. 2). Zu S. 3 ſei bemerkt, daß der ſcholaſtiſche Terminus „Synteresis" lediglich auf einer falſchen Lesart einer Stelle bei Hieronymus beruht (vgl. Th. Qu. 1898, 659 f.). Nach einer Mitteilung von Morin bieten ſieben Pariſer Handſchriften aus dem 9.—14. Jahrh. gleichfalls συνείδησις (vgl. Theol. Literaturzeitg. 1898, 382). Thomas hat die Synteresis tiefer gefaßt. A. Koch.

Wie Qſch. LXVI (1884), 312 ff. und LXXXII (1900), 616 ff. berichtet wurde, iſt Schmitz in ſeinen zwei Bänden über die Bußbücher unermüdlich eingetreten für ein römiſches Bußbuch in dem Sinne, daß dasſelbe die römiſche Bußpraxis enthalte als die der Geſamtkirche, wenn auch nicht offiziell, gegenüber der Bußpraxis der einzelnen Kirchen. Und zwar ſollte dieſe römiſche Praxis enthalten ſein, wenn auch nicht unverſehrt, im Ms. Vallicellanum primum et secundum, Casinense, im Pönitentialbuch der Sammlung Arundel und in dem des Erzbiſch. Halitgar von Cambray. Sch. fand ſchärfſten Widerſpruch gleich anfänglich und als er den zweiten Begründungsverſuch ſeiner Theſe machte, verhielt ſich die Kritik zum Teil ebenſo ablehnend, zum Teil jedenfalls nicht definitiv zuſtimmend, ſondern erwartete weitere Aufſchlüſſe von ferneren Unterſuchungen. Nun tut P. Fournier, Études sur les Penitentiels in Rev. d'hist. et de litter. relig. t. VI (1901), n. 4, 5 und t. VII (1902), n. 1, 2 dar, daß der Poenit. Vallic. I beſteht aus keltiſchen, angelſächſiſchen und fränkiſchen Elementen, dagegen gar nichts Römiſches an ſich hat, daß es auf dem Pönitentialbuch von Merſeburg beruht, am Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts entſtanden iſt und zwar wahrſcheinlich in Italien. Das Poenit. Vallic. II aber iſt das Werk eines italieniſchen Kanoniſten aus dem 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts, der ſeinen Stoff den Bußkanonen der fränkiſchen Kirche entlehnte, zum Teil änderte und durch einige italieniſche Kanonen vermehrte. Aber auch das Bußbuch von Montekaſſino hat im weſentlichen fränkiſches Material.

Sägmüller.

Der reformfreundliche Biſchof von Cremona iſt weit über ſeine Diözeſe und ſein Vaterland hinaus bekannt. Da es dem ferner Stehenden ſchwer iſt, aus den Berichten der Freunde und Gegner ein objektives Bild zu gewinnen, ſo dürfte eine Überſetzung der Hirtenſchreiben manchem erwünſcht ſein. Soeben iſt erſchienen: Das neue Jahrhundert von Mſgr. J. Bonomelli, Biſchof von Cremona. Autoriſierte deutſche Überſetzung von V. Holzer. München, Schuh u. Cie. 1903. 86 S. Die hier entwickelten Ideen decken ſich zum guten Teil mit den bekannten

Äußerungen der wiederholt zitierten Kirchenfürſten Spalding und Manning. Fügen wir noch den geiſtesverwandten Erzbiſchof Mignot von Albi hinzu, ſo haben wir die Hauptvertreter der einen geſunden Fortſchritt des Katholizismus wünſchenden Prälaten genannt. Wie dieſe ſtellt auch Bonomelli an den Klerus die Forderung, ſich mit den modernen Wiſſenſchaften vertraut zu machen, ſo weit es Zeit und Kraft geſtatten, um auch in den Kreiſen ſich Achtung zu verſchaffen, in denen nicht die Würde, ſondern die Bildung gilt. Neben der Wiſſenſchaft gilt aber die Tugend bei allen als eine Macht und dieſe wird um ſo wirkſamer ſein, je mehr ſie mit einem achtunggebietenden Benehmen verbunden iſt.

Einen Wegweiſer für die Einwirkung auf die gebildete Laienwelt bietet: Vernunft und Religion. Für Gebildete erörtert von Dr. Math. Högel, Regensburg 1901. Es werden hier die Hauptgegenſtände aus der Apologetik und Dogmatik kurz dargeſtellt, um dem vielerſeits vorhandenen Mangel an Kenntnis religiöſer Wahrheiten abzuhelfen und ein neues Intereſſe für dieſelben zu erwecken. Zwar giebt es nicht wenig populär-wiſſenſchaftliche apologetiſche Literatur, aber für manche iſt ſie zu umfangreich. Deshalb werden ſie gern nach einer kompendiöſen Darſtellung greifen. Ich hätte nur gewünſcht, daß der Verf. dem Rat Bonomelli's, ſolchen Kreiſen gegenüber ſich von der Schulſprache zu emanzipieren und in dem ihnen geläufigen Stil zu ſchreiben, beſſer befolgt hätte. Denn dies läßt ſich nicht beſtreiten, daß die alten Formen dem Verſtändnis der Modernen manche Schwierigkeiten bereiten. Der Stil ſoll nicht manieriert und affektiert ſein, muß aber den Weg zum Herzen, nicht bloß zum Verſtand finden. Schanz.

Origenes und die Pſeudoklementinen. Die zwei Stellen, in denen der Alexandriner Kenntnis dieſer Schrift verrät, wurden ihm neuerdings abgeſprochen. Ich habe darüber 1903 S. 319 kurz berichtet. A. Hilgenfeld hält ſie in der Z. f. wiſſ. Th. 46 (1903) S. 342—51 aufrecht. Die Gründe, die er für die Echtheit beibringt, haben mehr Gewicht als die Gegengründe. Origenes hat daher jedenfalls noch vorerſt als Zeuge der Schrift zu gelten.

Funk.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Grundl, Die Chriſtenverfolgung unter Nero nach Tacitus . . 1
Sickenberger, Über die dem Petrus von Laodicea zugeſchriebenen Evangelienkommentare 10
Wurm, Cerinth — ein Gnoſtiker oder Judaiſt? 20
Bihlmeyer, Zu den ſogenannten Novatian-Homilien 38
Funk, Die Anfänge von missa = Meſſe 50
A. Koch, Zur kaſuiſtiſchen Behandlung des Faſtengebotes . . . 60
Schweitzer, Polykarp v. Smyrna über Erlöſung u. Rechtfertigung 91

II. Rezenſionen.

Keil, Zur Bibel- und Babelfrage . . . . . .
Döller, Bibel und Babel oder Babel und Bibel?
Jeremias, Im Kampfe um Bibel und Babel .
Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern
Hilprecht, Die Ausgrabungen im Beltempel zu Nippur
Grimme, Das Geſetz Chammurabis und Moſes
Öttli, Das Geſetz Hammurabis u. die Thora Iſraels
} Vetter . 110

Riedel, Altteſtamentliche Unterſuchungen. Vetter 113
Strack, Die Sprüche Jeſus', des Sohnes Sirachs. Vetter . 114
Schmid, Der Unſterblichkeits- und Auferſtehungsglaube in der Bibel. Dentler 115
Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia. H. Koch 118
Sdralek, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen. Funk 119
Jungnitz, Viſitationsberichte der Diöceſe Breslau. Funk . . 121
Köhler, Dokumente zum Ablaßſtreit von 1517 . .
Drews, Zur Entſtehungsgeſchichte des Kanons. .
} Funk . 122

Franz, Die Meſſe im deutſchen Mittelalter. Funk 123
Schell, Chriſtus . . . .
Blennerhaſſet, Chateaubriand . . . . . .
} Funk . 125

Janssens, Tractatus de Deo-Homine. Schanz 126
Schermann, Die griechiſchen Quellen des hl. Ambroſius. Schanz 128
Heim, Christus victor! Schanz 129
Piat, Sokrates. Schanz 130
Staerk, Le Père Jean de Cronstadt. Sorg 132
Capitaine, Die Moral des Klemens von Alex. A. Koch . 133
Silbernagl, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. Sägmüller . 136
Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Sägmüller 138
Rottmanner, Predigten und Anſprachen II. H. Koch . . 140

Seite

Wimmer, Maiblüten auf den Altar der jungfräulichen Gottes-Mutter. A. Koch 143

Rottmanner, Orate, Gebet- und Andachtsbuch
Die Pſalmen. Sinngemäße Überſetzung . . . . .
Walter, Der katholiſche Prieſter . . . . } A. Koch 144

Appeltern, Manuale liturgicum. A. Koch 145

Hagemann, Logik und Noetik . . . .
Frick, Cursus philosophicus . . . . } W. Koch 147

Fraknoi, P. Innocenz XI und Ungarns Befreiung. Funk . 148

Karo-Lietzmann, Catenarum graec. catalogus
Weinsberger, Catalogus catalogorum . . . } Funk . 149

Holzapfel, Die Anfänge der Montes pietatis .
Holzapfel, St. Dominikus und der Roſenkranz } Funk . 150

Berens, Das Leben Jeſu IV . . . .
Berger, Homiletiſche Predigten . . . .
Sporer-Bierbaum, Theologia moralis . . } A. Koch . 151

III. Analekten.

Das Gleichnis im Alten Teſt. (153). Die Homilien des Pſ.-Origenes (154). Platos Behandlung der Frauenfrage (155). Erklärung der Didache c. 9—10 (156). Lehre des Albertus Magnus über das Gewiſſen (158). Origenes und die Pſeudoklementinen (160).

Buchdruckerei

von

H. Laupp jr

Tübingen, Grabenſtraße 33.

Spezialität:

Herstellung von

wissenschaftlichen Werken

und Dissertationen.

Literariſcher Anzeiger
zur Theologiſchen Quartalſchrift.
86. Jahrgang I. Quartal-Heft.

Soeben erſchien in unſerm Verlage:

Summa Mariana.

Allgemeines Handbuch der Marienverehrung

für

Prieſter, Theologie-Studierende und gebildete Laien.

Von Rektor **J. H. Schütz** in **Köln.**

I. Band. 600 S. gr. 8°. Broſch. 5,50 Mk., gebd. 7,00 Mk.

Der vorliegende I. Band der „Summa Mariana“ konnte dem hl. Vater Leo XIII noch als Jubiläumsausgabe vom Verfaſſer überreicht werden. Den hochwürdigſten Herren Biſchöfen hat der I. Band ebenfalls zur Einſicht vorgelegen. Dieſelben zollen der mühevollen Arbeit des Verfaſſers hohe Anerkennung und wünſchen dem Werke die weiteſte Verbreitung. Ein Inhaltsverzeichnis, das dem I. Band beiliegt, orientiert über den ganzen Inhalt des auf ca. 6 Bände berechneten Werkes.

Paderborn. Junfermannſche Buchhandlung.

Im Verlage vom **J. P. Bachem** in **Köln** ſind erſchienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Leonis XIII. P. M. Carmina. Inscriptiones. Numismata.

Mit Genehmigung Sr. Heiligkeit. Vollſtändige Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von **Dr. Joſeph Bach**, Direktor des Biſchöflichen Gymnaſiums zu Straßburg i. Elſ. VIII u. 176 S. 8°. Mit einem Titelbild in Stahlſtich. Preis in Ganzleinen gebunden Mk. 4.20.

Nietzſche und die deutſche Kultur.

Von **Dr. Albert Lang**, Profeſſor der Philoſophie am Prieſterſeminar zu Straßburg i. Elſ. **Zweite vermehrte Auflage.** 60 S. 8°. Geh. M. 1.20.

Das Geſetz Chammurabis u. Moſes.

Eine Skizze von **Hubert Grimme**, Profeſſor der ſemit. Sprachen an der Univerſität Freiburg (Schw.). Geh. M. 0.80.

Ein hochbedeutendes Werk!

In der **Herderschen Verlagsbuchhandlung zu Freiburg im Breisgau** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung.

Nach den authentischen Dokumenten dargestellt von **Theodor Granderath** S. J., herausgegeben von *Konrad Kirch* S. J. Drei Bände. gr. 8°

Erster Band: **Vorgeschichte.** Mit einem Titelbild. (XXIV u. 534) M. 9.—; geb. in Halbfranz M. 11.40.

Zweiter Band: **Von der Eröffnung des Konzils bis zum Schlusse der dritten öffentlichen Sitzung.** Mit einem Titelbild und drei Plänen. (XX u. 758) M. 12.—; geb. in Halbfranz M. 14.60.

Der dritte Band ist in Vorbereitung und wird etwa nach Jahresfrist folgen.

P. Granderath ist ein halbes Menschenalter für die Erforschung und Darstellung der Geschichte der letzten allgemeinen Kirchenversammlung tätig gewesen. Er war der erste, dem auf Befehl Leos XIII. sämtliche auf das Konzil bezügliche Aktenstücke ohne jede Ausnahme zur unbeschränkten Benutznng übergeben wurden mit dem Auftrage, „den Verkauf des Konzils gerade so darzustellen, wie er objektiv gewesen ist“.

Frühere Jahrgänge der Theologiſchen Quartalſchrift ſind zu beziehen durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr. Tübingen.

Grabenſtraße 35.

Die Tübinger Theologiſche Quartalſchrift

kann durch jede Buchhandlung, ſowie direkt durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr in Tübingen bezogen werden. Der Preis pro Jahrgang beträgt M. 9.

Im Verlage der **Münchner Kunst- und Verlagsanstalt Dr. E. Albert & Co. München,** ist ein Brustbild von Pius X. in halber Lebensgrösse erschienen, das den Papst im Ornate und mit der Tiara geschmückt, darstellt; es zeichnet sich sowohl durch seine Aehnlichkeit, als auch durch ernste künstlerische Auffassung aus.

Die Reproduktion des Papstbildes ist in Citochromiedruck, einer Erfindung des Herrn Dr. Eugen Albert in München, hergestellt, und in vornehmster Weise ausgestattet, auf schwarzgrauem Büttencarton mit eingedrücktem Rand montirt, zum Preise von M. 3.— in allen Buch- und Kunsthandlungen zu haben.

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

[illegible]

Huck, Dr. Joh. Chrysostomus, Ubertin von Casale [illegible] Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes. [illegible] (VIII u. [illegible]) M. [illegible]

[illegible] Frucht einer Studienreise, die der Verfasser [illegible] bearbeitete Material ist für das Verständ- [illegible]

Schnürer, Dr. Gustav, Die ursprüngliche Templerregel. [illegible] gr. 8°. (VIII u. [illegible])

[illegible] Studien und Darstellungen aus dem [illegible] II. Die Vorrede der Regel. [illegible] IV. Die Entstehung der Regel. V. Der [illegible]

Bardenhewer, Dr. Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur. [illegible] gr. 8°.

[illegible] Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis [illegible] Jahrhunderts. (XVI u. 666). M. 11.40; [illegible]

[illegible] M. 12.80

[illegible] der patristischen Lite- [illegible] des Rückganges und [illegible]

Fahrner, Dr. Ignaz, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. [illegible] Teile. gr. 8°.

[illegible] und [illegible] der Ehe. (XII u. 240). M. [illegible]

Pesch, Christianus, S. J., Praelectiones dogmaticae [illegible] r. Ordinis. Neun Bände. gr. 8°.

[illegible] praedentiae ad sacram theolo- [illegible]

[illegible] in Halbfranz M. 7.40

[illegible]

Scheeben, Dr. M. Jos., Handbuch der katholischen [illegible]

[illegible] (667–944) M. 4.—

[illegible] vollständig (XXXIV u. 944) [illegible]

[illegible] Bibliothek".

[illegible]

Im Verlage der **A. Weger**'schen Buchhand...
erschienen und durch alle Buchhandlungen zu ...

Egger, Dr. Fr...

Praelatus Dom. S. Sanct., Freisin...
Praepositus ac Seminarii Clericali...

Enchiridion Theologiae dogmaticae ...
Editio quarta Preis 8 Mark.

Enchiridion Theologiae dogmaticae ...
Editio sexta Preis 10 Mark.

Propaedeutica philosophica ...
Editio sexta Preis 8 Mark.

Aichner, Dr. Simon

Episcopus Brixinensis et Princeps, Solio Pon...
et Praelatus Domesticus S. S.

Compendium juris ecclesiastici ad usum ...
Editio nona Preis 10 Mark.

Sämtliche Werke mit Approbation des hoch...
. b. Ordinariates Brixen.

Zum Bibel-Babel-Streit.

... sind in der **Herderschen Verlags...**
Freiburg i. Br. ... und ... zu beziehen:

Kugler, Franz Xaver, S. J., **Babylon ...**
Christentum. ...

Erstes Heft ...
(IV u. 68) M. 1

Nikel, Dr Johannes, Genesis und Keil...
forschung. Ein Beitrag zum Verständnis der ...
und Patriarchengeschichte. gr. 8° (XII u. 262) M ...

Theologiſche

Quartalſchrift.

mit mehreren Gelehrten

...ausgegeben von

...chanz, D. Belſer, D. Vetter,
... D. Sägmüller,
...e an der K. Univerſität Tü...

...undachtzigſter Jahrgang.

... Quartalheft.

...Tübingen 1904.

...erei von H. Laupp j.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Sägmüller, Das philosophisch-theologische Studium innerhalb der Schwäbischen Benediktinerkongregation im 16. und 17. Jahrh. [illegible]
[illegible] Koch, Die pseudo-ignatianischen Schriften . . . . . . [illegible]
Funk, Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel [illegible]
Gatt, Bemerkungen zu Dr. A. Schulz's Aufsatz über die Sion-Frage [illegible]
[illegible], Hat die Einteilung der Kirchengeschichte in äußere und innere auch jetzt noch ihre Berechtigung? . . . . . [illegible]
[illegible] Koch, Die abendländische Kirche und die [illegible]

II. Rezensionen.

[illegible], Die Keilinschriften und das A. Test. [illegible]
[illegible], Porta Sion. [illegible]
Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi. [illegible]
[illegible]

III. Analekten.

[illegible]

I.

Abhandlungen.

1.

Das philoſophiſch-theologiſche Studium innerhalb der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation im 16. und 17. Jahrhundert.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

Ein weſentliches Charakteriſtikum der Benediktiner und verwandter Orden gegenüber den Mendikanten und namentlich gegenüber den Jeſuiten iſt die Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit des einzelnen Kloſters, während die ſpäteren Orden eine zentraliſierte und monarchiſche Verfaſſung haben. Dieſe Freiheit und Selbſtändigkeit des einzelnen Kloſters hatte ihre zeitgemäßen Vorteile im Mittelalter, der Zeit der kleinen, ſelbſtändigen Kreiſe. Ein offen daliegender Nachteil aber war eine gewiſſe Schwäche und Hilfloſigkeit gegenüber jedem irgendwie ſtärkeren Gegner. Schwach waren dieſe vereinzelten Klöſter im Vergleich zu der ſeit Ende des Mittelalters immer mehr erſtarkenden landesherrlichen Gewalt, namentlich dann, als dieſe nicht mehr bloß, wie im 15. Jahrhundert, eine Reform der Zucht und Sitte in ihnen vornahm, ſondern als das ſtaatliche Reformieren im 16. Jahrhundert in eine totale Veränderung des Glaubens und in den gänzlichen Ruin

der alten Klöſter umſchlug. Wären dieſe, deren Äbte oftmals über eine erkleckliche Anzahl von Quadratmeilen und Tauſende von Untertanen geboten, vielfach die Nutznießer reicher Einkünfte und Reichsfürſten waren, durch ein ſtarkes Band unter ſich geeint geweſen, ſie hätten der brutalen Gewalt, mit welcher in der Regel die Reformation durch die Landesherrn durchgeführt wurde, auch einen ſtarken phyſiſchen Widerſtand, die faſt notwendige Unterlage für den geiſtigen, entgegenſetzen können.

Doch auch auf dem geiſtigen, näherhin dem wiſſenſchaftlichen Gebiete hatte dieſe Vereinzelung und Verzettelung die ſchwerſten Nachteile. Das zeigte ſich, ſobald die bisher katholiſchen Univerſitäten in den proteſtantiſch gewordenen Ländern vollſtändig in den Dienſt des Proteſtantismus geſtellt wurden. Wo ſollten nunmehr die Novizen, die man bisher vielfach zum tieferen Studium der Philoſophie und Theologie auf die nächſt gelegene Univerſität hatte ſchicken können, ihre philoſophiſche und theologiſche Bildung gewinnen? Jedenfalls mußte man ſie jetzt mit mehr Umſtänden und größeren Koſten auf ferner gelegene Univerſitäten ſchicken. Daher bemerkt man bald nach der Reformation Beſtrebungen im Benediktinerorden Deutſchlands, gemeinſame lateiniſche, philoſophiſche, ja theologiſche Schulen, Studien, Akademien, ja Univerſitäten zu begründen. Dabei lief noch etwas anderes mit unter. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts gewannen die Jeſuiten auf allen Gebieten, ſo namentlich auch auf dem wiſſenſchaftlichen, den alten Orden den Rang ab. Zunächſt nahm man auf Seiten der alten Regularen den kräftigen Sukkurs durch die Jeſuiten mit Freuden auf. Sie ſtudierten auf den Jeſuitenuniverſitäten in Maſſe. Nach und nach aber erwachte die ſtärkſte Rivalität zwiſchen den auf eine alte, ruhmvolle Geſchichte hinzeigenden älteren Orden, voran die Bene-

diktiner, und den auf ihre glänzenden Erfolge hinweiſenden Jeſuiten. Da mußten die alten Orden verſuchen, auch aus dieſem Grunde ſich ſcientifiſch auf eigene Füße zu ſtellen und Ähnliches zu leiſten. Es ſoll im folgenden der Blick auf ſolche Beſtrebungen innerhalb der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation gerichtet und ſo ein kleiner Beitrag zur Geſchichte der katholiſchen Theologie und der Erziehung des katholiſchen Klerus, ſpeziell des Kloſterklerus, der aber inmitten der Paſtoration ſtand, im 16. und 17. Jahrhundert geliefert werden.

Ein erſter derartiger Verſuch innerhalb des Benediktinerordens auf dem durch den geographiſchen Begriff Schwaben umſchriebenen Boden reicht bis in das Jahr 1542 zurück. Am 13. März dieſes Jahres verpflichteten ſich laut Stiftungsbrief die Äbte von Kempten, Weingarten, Ottobeuren, Wiblingen, Irſee, Zwiefalten, Donauwörth und Ochſenhauſen, wozu dann noch Elchingen kam, „eine gemeine Schul" auf ihre gemeinſamen Koſten zu Legau im Allgäu zu errichten und zu unterhalten. Als Gründe für dieſe Stiftung ſind in einem etwas früheren Schreiben einiger der genannten Äbte angeführt der Niedergang des Ordens „aus Gottes Verhängnis und Fahrläſſigkeit der Prälaten" ſowie „die Ungelehrtheit des Mehrteils der Mönche", ſo daß es der Kirche an geeigneten Verteidigern fehle. Die Stiftung ſollte gereichen „zu Glück und Gnade der ganzen Kirche und zu gutem Anfang einer chriſtlichen Reformation und Beſſerung". Tatſächlich wurde die Schule aber nicht zu Legau, ſondern am 17. Januar 1543 im Ritterhaus des Kloſters Ottobeuren eröffnet. Gelehrt ſollte daſelbſt werden nach dem von dem trefflichen Abt Nikolaus Buchner von Zwiefalten [1]) entworfenen Studienplan: Lateiniſch, Griechiſch, Hebräiſch, theologia der Hl. Schrift, Erklärung

1) K. Holzherr, Geſchichte der ehemaligen Benediktiner- und Reichsabtei Zwiefalten in Oberſchwaben. 1887. 93 ff.

des A. und N. Teſtaments, Naturkunde, Kirchen- und Weltgeſchichte, die Anfangsgründe der Weltbeſchreibung, Stern-, Erdmeſſungs-, Rechnungs- und Muſikkunde. Es gelang auch, tüchtige Lehrer zu gewinnen. Und die Schüler ſtellten ſich ebenfalls ein. Aber ſchon 1544 beginnen nach dem Tode des für die Sache eifrigſt eingenommenen Ottobeurer Priors Nikolaus Ellenbog, dem vor allem die Ausbildung von „homines trilingues“ am Herzen lag, Verhandlungen wegen Verlegung der Schule nach Mengen. Dieſelben führten jedoch zu keinem Reſultat. So kam ſie zuletzt ins Kloſter Elchingen, wo ihr aber nach anderthalbjährigem Beſtand der Schmalkaldiſche Krieg ſchon 1546 ein allzufrühes Ende bereitete [1]).

Soll dieſe Schule näher charakteriſiert werden, ſo gieng ſie weit über ein Gymnaſium hinaus, war als Akademie oder Univerſität gedacht, wenn ſie das nach heutigen Begriffen auch nicht war. Als Gymnaſium oder Univerſität wird ſie bei alten und neuen Autoren bezeichnet [2]). Auch findet ſich bei

---

1) M. Ziegelbauer, Historia rei litterariae Ordinis S. Benedicti. Aug. Vindel. 1754. P. I, p. 97 sq. N. Feyerabend, Des ehemaligen Reichsſtifts Ottobeuren ſämtliche Jahrbücher III (1815), 135 ff. Gieſel, Eine oberſchwäbiſche Benediktineruniverſität im Zeitalter der Reformation. Deutſches Volksblatt. 1888. Nr. 72 ff. G. Boſſert, Die Univerſität Mengen. Württ. Vierteljahrshefte VII (1884), 262 ff. F. X. Huber, Eine Allgäuer Univerſität (Legau). Allgäuer Geſchichtsfreund. VI (1893), 75 ff. Eine Reihe anderer Autoren, die der Schule Erwähnung tun, und die ſich leicht vermehren ließe, führt an Th. Specht, Geſchichte der ehemaligen Univerſität Dillingen (1549—1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanſtalten. 1902. 8.

2) Die Begriffe und Grenzen zwiſchen Gymnaſium und Univerſität waren im 16. und 17. Jahrhundert fließend. „Die Gymnasia academica oder illustria, auch Lycea, Athenaea genannt, welche beſonders im 17. Jahrhundert in Deutſchland, Holland u. ſ. w. auftraten, konnten Fakultätsvorleſungen in ihren Lehrplan hereinziehen, teilten oft mit den Univerſitäten das wechſelnde Rektorat, verliehen das Baccalaureat und entbehrten nur der Befugnis zu promovieren.“ O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 3. Aufl. 1903. I, 337.

beiden, aber ohne ſtichhaltigen Grund die Meinung, daß dieſe Schule von dem großen Biſchof Otto von Augsburg durch Gründung des Kollegiums des hl. Hieronymus zu Dillingen 1549 in dieſe Stadt verſetzt worden ſei [1].

Nach ſolchem mißlungenen Verſuch iſt es erklärlich, daß dieſe und andere Benediktinerklöſter nicht ſobald wieder eine ähnliche Gründung unternahmen. Vielmehr ſchickte die Schwäbiſche Benediktinerkongregation wie die anderen Klöſter viele ihrer Novizen, nachdem ſie zu Hauſe die grundlegenden notwendigſten philologiſchen, philoſophiſchen und theologiſchen Studien gemacht, zu weiterer Ausbildung an die Univerſitäten zu den Jeſuiten, wo die Klöſter bisweilen ihre eigenen Häuſer für ihre Angehörigen hatten. Dazu hatte ſchon der ſo hervorragende Ingolſtadter Theologe Eck geraten, indem er die angeführte Ottobeurer Gründung nicht für gut fand. So hielt es alſo auch die im Jahre 1568 geſtiftete Schwäbiſche Benediktinerkongregation (Congregatio Benedictino-Suevica sub titulo et invocatione S. Josephi) [2]. Ihr gehörten von Anfang an, beziehungsweiſe ſeit 1603 zu die Klöſter: Weingarten, Petershauſen, Ochſenhauſen, Zwiefalten, Wiblingen, Mehrerau und Isny. Dazu kamen ſeit 1627 St. Peter, St. Georgen, St. Trudpert im badiſchen Schwarzwald und endlich Marienberg in der Diözeſe Chur [3]. Die Univerſitäten aber, an denen ihre Novizen ſtudierten, waren Freiburg, Ingolſtadt, beſonders aber Dillingen, lauter Jeſuitenuniverſitäten reſpektive

1) Specht a. a. O. S. 8.

2) Zum Unterſchied von der Niederſchwäbiſchen oder Augsburger Kongregation, entſtanden 1685, wurde ſie ſpäter noch beſtimmter die Oberſchwäbiſche Benediktinerkongregation genannt.

3) M. Hohenbaum van der Meer, Skizze einer Geſchichte der Schwäbiſchen und Schweizeriſchen Benediktinerkongregation. Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Ciſterzienſerorden. IX (1888), 312 ff.

Jeſuitenfakultäten[1]). So waren im Jahre 1617 in Dillingen ſpeziell aus Weingarten acht Novizen (3 Theologen, 4 Philoſophen, 1 Gymnaſiſt)[2]), aus Ochſenhauſen ſieben (1 Theolog, 4 Philoſophen, 2 Gymnaſiſten)[3]). Im Jahre 1621 gieng aus dem Kloſter Ochſenhauſen ein Pater und fünf Novizen nach Dillingen zwecks philoſophiſchen Studiums[4]). Auch ſchickten die Äbte der Schwäbiſchen Kongregation ihre Studierenden in das 1601 zu Konſtanz gegründete Kollegium der Jeſuiten, welches in etwas das der Konſtanzer Diözeſe fehlende tridentiniſche Seminar vertrat und zu deſſen Unterhalt ſie jährlich bedeutendere Summen beitrugen. Daſelbſt dozierte man außer den Humaniora bis einſchließlich zur Rhetorik auch Dialektik, Philoſophie, Kontroverslehre und Casus conscientiae[5]).

---

1) Specht, Geſch. d. Univ. Dillingen 416 f., giebt einen Nachweis der Benediktinerklöſter, aus denen Novizen in Dillingen ſtudierten.

2) Specht a. a. O. 419^2. Ein ganz beſonderer Freund und Verehrer der Jeſuiten war der ausgezeichnete, um die Reform des Benediktinerordens hochverdiente Abt Georg Wegelin aus Weingarten. G. Hess, Prodromus monumentorum Guelficorum. Aug. Vindel. 1781. 299 f., 322, 325, 351, 363, 369.

3) Specht a. a. O. 419^2.

4) K. Wirth, Chronicon Benedictino-Ochsenhusanum noviter collectum ab anno 1392. L. III, c. 17. Stuttgarter Staatsarchiv. Kaſten 2, Fach 21. Wirth († 1760) beruht für die Zeit 1618—1632 vollſtändig auf den ebenfalls in Stuttgart befindlichen Diarien des Abtes Bartholomäus Ehinger. Kaſten 2, Fach 24. Von 1634 ab giebt er faſt nur noch ungeordnete Materialien.

5) K. Holl, Fürſtbiſchof Jakob Fugger von Konſtanz (1604—1626). 1898. 16 ff. Holzherr, Geſch. v. Zwiefalten. 94^2. Als daher auf Betreiben des Nuntius in Luzern 1623 f. ein Diözeſanſeminar in Konſtanz errichtet werden ſollte, war bei den Äbten wenig Geneigtheit vorhanden. Holzherr a. a. O. 94^2. Synopsis historica de ortu et progressu Congregationis Benedictinae in Suevia ad hanc usque aetatem (—1679). Ms. der Stuttgarter Staatsbibliothek. 4^0. 95 Bl. fol. 31^b ff. In Studien und Mitteilungen u. ſ. w., Jahrg. III (1882), Bd. II, S. 119, A. 2, verzeichnet A. Lindner ein im Staatsarchiv zu Stuttgart befindliches Exemplar dieſer Synopſe: 1 Bd., 678 S., 4^0. Dasſelbe findet

Seine obige Notiz über die im Jahre 1621 nach Dillingen abgehenden Ochſenhauſer Studierenden begleitet **Wirth** mit einer Klage über die großen Koſten, wo bei den dauernden Kriegsläufen die Zeiten ohnedies teuere waren, tröſtet ſich aber mit dem Schriftwort: „Quaerite ergo primum regnum Dei". Matth. 6, 33. Von Mißſtänden im Konvikt in Dillingen, die ſich aus dem Zuſammenleben von Studierenden ſo vieler Nationen, Orden und Sitten ergäben, war die Rede auf dem Konvent der Äbte der Schwäbiſchen Kongregation im Jahre 1623 zu Weingarten und ſie berieten, ob ſie nicht für ihre ſtudierenden Novizen an einer anderen Univerſität ein gemeinſames Konvikt errichten ſollten. Zu dieſem Behuf ſollte auch der Abt von St. Gallen befragt werden. Tatſächlich wurde im folgenden Jahre die Errichtung eines ſolchen zu Freiburg beſchloſſen [1]).

Unter den gegebenen Umſtänden wurden aber keineswegs alle Novizen auf Univerſitäten geſchickt. Man ſuchte dieſelben vielmehr wo möglich im eigenen Haus vollſtändig in den Sprachen, der Philoſophie und Theologie auszubilden. So z. B. in Weingarten, Zwiefalten und Ochſenhauſen. Über den Betrieb des Studiums im Kloſter Ochſenhauſen gewährt nähere Aufſchlüſſe ein im Stuttgarter Staatsarchiv befindlicher Faszikel über das „Studium" dieſes Kloſters in Ummendorf ſeit 1623 [2]). Was zur Errichtung desſelben Veranlaſſung gegeben iſt nicht

ſich aber jetzt weder im Archiv noch in der Bibliothek. Hauptinhalt der obigen Synopſis iſt der Kampf der Schwäbiſchen Kongregation gegen die Jurisdiktion des Biſchofs von Konſtanz, um ſich den letzten Reſt der Exemtion zu retten — ein intereſſantes Thema. Vgl. **Scherer**, Handbuch des Kirchenrechts II, 744 f. Ein weiteres Exemplar der kleineren Synopſis verzeichnet als in Mehrerau befindlich **Ziegelbauer**, Historia rei litterariae etc. P. IV, p. 536.

1) Synopsis historica de ortu etc. fol. 21 ff. Nach **Hess**, Prodromus 300, beſtand ein ſolcher Plan ſchon 1599.

2) Kaſten 2, Fach 37, Büſchel 58. Ummendorf b. Biberach a. d. R.

geſagt, vielleicht der geplante Umbau des Kloſters. An der Spitze ſtand ein Präfekt, der von zwei weiteren Patres unterſtützt wurde. Präfekt war Roman Hay, der ſich im Kampfe um die infolge des Reſtitutionsedikts 1629 an die alten Orden zurückfallenden, ihnen aber namentlich durch die Jeſuiten ſtrittig gemachten Klöſter durch ſeine Schriften wie durch ſeine Tätigkeit als Agent um den Benediktinerorden ſehr verdient gemacht hat [1]. Aus den anderen Lehrern verdient wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen Leiſtungen noch Erwähnung Pater Lendelin, der ſpäter vorübergehend auch an der Benediktineruniverſität Salzburg dozierte [2]. Schüler waren zunächſt die Novizen des Kloſters. Außerdem erſcheinen auch einige Auswärtige, ſo von Reichenau, Jsny, Ottobeuren, Münſter im Elſaß. Ueber den Schulbetrieb ſelbſt läßt ſich etwas entnehmen aus den verzeichneten Lehrbüchern. An philologiſchen werden genannt: die Historiae des Curtius [3], die Epigrammata des Jeſuiten Jakob Bidermann [4] und Thomas von Chantimpré, De apibus [5]. An philoſophiſchen wurden gebraucht: die Philosophia

---

1) H. Günter, Das Reſtitutionsedikt von 1629 und die kathol. Reſtitution Altwürttembergs. 1901. 46 ff. Hay wäre einer eingehenden Darſtellung würdig.

2) M. Sattler, Kollektaneenblätter zur Geſchichte der ehemaligen Benediktineruniverſität Salzburg. 1890. 169 f. Iſt die erweiterte Ausgabe des Artikels: Die Benediktiner-Univerſität Salzburg in Studien und Mitteilungen u. ſ. w. Jahrg. II (1881), Bd. I, S. 61 ff. Leider nicht zu Handen war mir: Historia almae et archiepiscopalis Universitatis Salisburgensis sub cura PP. Benedictinorum. Bondorf. 1728. Diözeſanarchiv von Schwaben. XVII (1899), 120.

3) Der bekannte Geſchichtsſchreiber Alexanders d. G.

4) Profeſſor der Humaniora, Philoſophie und Theologie in Dillingen, geb. 1578, geſt. 1639. Vgl. Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus s. h. v. und Specht, Geſch. d. Univ. Dillingen 341.

5) A. Kaufmann, Thomas von Chantimpré. 1899. 15 ff.

des Hurtado de Mendoza[1]), der Cursus Collegii Complutensis in logicam et octo libros physicorum[2]), die Distinctiones et Axiomata philosophica des Jeſuiten Georg Reeb[3]) und die Logica des Paters Weiß[4]). Ein aufgeführter Typus mundi mit Kupferſtichen weiſt auf geographiſchen Unterricht hin. Und die wiederholt erwähnte „Compositio pacis“ iſt das von dem Jeſuiten Laymann 1629 über den Augsburger Religionsfrieden und das eben erſchienene Reſtitutionsedikt veröffentlichte ſogenannte „Dillingiſche Buch“ und ein Beweis, daß man im Ummendorfer Studium mit Aufmerkſamkeit den wichtigen Tagesereigniſſen folgte. Auch die angeführten Lehrbücher gehörten meiſt der neueſten Zeit an und man darf ſo ſagen, daß man auf der Höhe der Zeit ſtand. Endlich iſt auch die Rede von monatlichen Diſputationen und von Verleihung des Baccalaureats. Im 17. Jahrhundert verliehen die Gymnaſien vielfach das Baccalaureat[5]). Wirth weiß überdies zu berichten, daß Abt Bartholomäus im genannten Jahre 1623 auch das theologiſche Studium nach

---

1) Petrus Hurtado de Mendoza, Jeſuit, Profeſſor zu Valladolid und Salamanca, geſt. 1651, ſchrieb eine Philosophia universalis, die zu Lyon 1624 bereits in ſechster Auflage erſchien. Kirchenlexikon^2 s. v. Mendoza.

2) Die unbeſchuhten Karmeliter in Alcala gaben 1629 ein Collegium Complutense philosophicum heraus. A. Stöckl, Lehrbuch d. Geſch. d. Philoſophie. 3. Aufl. 1888. II, 72.

3) Profeſſor der Philoſophie und Moraltheologie in Dillingen, geb. 1594, geſt. 1662. Vgl. Backer-Sommervogel l. c. s. h. v. und Specht, Geſch. d. Univ. Dillingen 269.

4) Iſt wohl der Benediktiner Matthäus Weiß, geb. 1589, geſt. 1638, Profeſſor der Moraltheologie an der Univerſität Salzburg. Von ihm erſchien 1621: Pronuntiata Logica. R. Mittermüller, Die Hauptvertreter der theol.-philoſ. Wiſſenſchaft a. d. Benediktiner-Univerſität Salzburg. Studien u. Mitteilungen u. ſ. w. Jahrg. V (1884), Bd. I, S. 122 f. Sattler, Kollektaneenblätter 62 ff.

5) Vgl. oben S. 164, A. 2.

Ummendorf verlegt und daß Pater Bonifaz Pflummer aus Überlingen die Theologie doziert habe[1]). Aber in dem genannten Faszikel, der ſo eingehend alles Ummendorf Betreffende berichtet, iſt davon keine Spur. Es wurde alſo die Theologie im Kloſter ſelbſt betrieben. Oder es iſt die Berufung von Pflummer nicht effektuiert worden.

Auf jeden Fall aber mußten die Novizen, denen man ein tieferes philoſophiſches und theologiſches Studium zukommen laſſen wollte, an eine Jeſuitenuniverſität übergehen. Die Jeſuiten hatten damals geradezu das Monopol des theologiſchen Unterrichts. Es iſt aber ſelbſtverſtändlich, daß das mit der Zeit von den alten Orden, den Benediktinern voran, in ſteigendem Maße ungern ertragen wurde. So erklärt ſich auch die verhältnismäßig raſche und faſt allgemeine Bereitwilligkeit und Beihilfe derſelben zur Gründung der Benediktineruniverſität Salzburg im Jahre 1622 [2]). Umgekehrt ſahen die Jeſuiten die erſtandene Konkurrenz, die ſich alsbald in Abnahme ihrer Hörerzahl bemerklich machte [3]), nur ungern. Zu dieſem wiſſenſchaftlichen Antagonismus trat zu eben dieſer Zeit ein materieller.

Am 6. März 1629 hatte Kaiſer Ferdinand II, entſprechend der Zeitlage, das Reſtitutionsedikt erlaſſen, in welchem die Zurückgabe aller von den Proteſtanten ſeit dem Augsburger Religionsfrieden 1555, beziehungsweiſe dem Paſſauer Vertrag 1552 den Katholiken widerrechtlich entriſſenen geiſtlichen Güter angeordnet war. Darunter befanden ſich neben Biſtümern und Stiften eine Reihe von früher den alten Orden zugehörigen

1) Chronicon L. III, c. 14.

2) Sattler Kollektaneenblätter S. 16 ff.

3) Specht, Geſch. d. Univ. Dillingen 415, weiſt dieſe Abnahme ſogleich nach Gründung von Salzburg zahlenmäßig nach. Es hat auch nicht an ſofortigen litterariſchen Angriffen der Jeſuiten auf die neue Benediktineruniverſität gefehlt, die wieder beantwortet wurden. M. Ziegelbauer, Historia rei litterariae etc. P. I, p. 119. Sattler a. a. O. S. 20.

Klöſtern. Die alten Orden ſahen nun deren Rückfall an ſie ſelber als etwas Selbſtverſtändliches an. Allein alsbald erſchienen eine Reihe von Mitbewerbern auf dem Plan: der Kaiſer, die Landesherrn, die Biſchöfe, beſonders aber die Jeſuiten. Es ſollten aus dieſen Klöſtern und deren Gütern Seminarien, Kollegien, Jeſuitenkollegien gebildet werden zur Heranziehung eines Klerus, der fähig wäre, die proteſtantiſche Bevölkerung der zurückgewonnenen Kloſtergebiete in die katholiſche Kirche zurückzuführen. Zu dieſer Leiſtung ſeien die alten Orden, wie der Verlauf der Reformation bewieſen habe, nicht fähig, wohl aber die Jeſuiten laut Zeugniſſes der Periode, die wir heute als die Zeit der Gegenreformation bezeichnen. So die Jeſuiten, die tatſächlich hierin im Vorteil waren. Ihnen gegenüber verfochten die alten Orden ihr gutes Recht mit allen irgendwie zweckdienlichen Mitteln, bei allen in Betracht kommenden Inſtanzen, durch Geſandtſchaften, Agenten, Streitſchriften, beim Kaiſer und beim Papſt. Der Kaiſer war von Anfang an und im weſentlichen für die alten Orden. Der Papſt, bei dem, wo es ſich um Kirchengut handelte, das letzte Wort lag, war ſchließlich doch auch nicht abgeneigt, denſelben ihren früheren Beſitz wieder zukommen zu laſſen, vorausgeſetzt daß ſie genügende Kräfte zur Rekatholiſierung der zurückgewonnenen proteſtantiſchen Gebiete hätten[1]).

Um große Werte handelte es ſich auch innerhalb der

1) J. Mailáth, Geſchichte des öſterreichiſchen Kaiſerſtaates. III (1842), 158 ff. F. v. Hurter, Geſchichte Kaiſer Ferdinands II. X (1861), 25. L. v. Ranke, Die römiſchen Päpſte in den letzten vier Jahrhunderten. 7. Aufl. 1878. II, 358 f., 364. Th. Tupetz, Der Streit um die geiſtlichen Güter und das Reſtitutionsedikt (1629). Sitzungsberichte d. philoſ.-hiſtor. Klaſſe d. kaiſerl. Akad. d. Wiſſ. Wien. 1883. CII, 315 ff. O. Klopp, Der Dreißigjährige Krieg bis zum Tode Guſtav Adolfs. III, 1 (1895), 203 ff. F. H. Gebauer, Kurbrandenburg und das Reſtitutionsedikt. 1629. 31 ff. Günter, Das Reſtitutionsedikt 38 ff.

Grenzen des damaligen Herzogtums Württemberg. Man ſchätzte die Einkünfte Württembergs aus den eingezogenen Klöſtern auf anderthalb Tonnen Goldes [1]. Unter den zu reſtituierenden Klöſtern waren die Mehrzahl alte Benediktinerklöſter. Selbſtverſtändlich hat ſich daher beſonders die Schwäbiſche Benediktinerkongregation um ſie umgetan. Sie ſtellte in dem bereits erwähnten Ochſenhauſener Mönch Roman Hay auf zwei Jahrzehnte hin den erſten literariſchen Verfechter der Rechtsanſprüche der alten Orden, während die Sache der Jeſuiten vor allem der treffliche Kanoniſt Laymann verteidigte [2]. Sie auch ſchickte in dem Weingartener Mönch Maurus Baldung und in dem Ochſenhauſener Konventualen Placidus Spieß im Sommer 1630 auf mehr als ein halbes Jahr eine koſtſpielige Geſandtſchaft nach Rom [3]. Dort erklärte man ihnen auf ihr Fürbringen an hoher und höchſter Stelle wiederholt, daß ihnen die gewünſchten Klöſter zurückgegeben werden ſollten, wenn ſie die nötigen Kräfte hätten zur Bekehrung der Häretiker, was ſie ihrerſeits bejahten.

Näherhin ſagte ihnen der kaiſerliche Geſandte Savelli in

1) K. Pfaff, Geſchichte Württembergs. II, 1 (1820), 98. Der päpſtliche Nuntius Carafa berechnete die Einkünfte nur aus einem Teil der zu reſtituierenden Klöſter auf mehr als 170 000 Thaler. Commentaria de Germania sacra restaurata et ad annum 1641 continuata. Francof. 1641. 349. Günter beziffert das Geſamteinkommen aus den ſtrittigen Gütern auf 600 000 fl. Das Reſtitutionsedikt 349.

2) Günter, Das Reſtitutionsedikt 144 ff. Zu der daſelbſt S. 143, A. 3 über dieſen literariſchen Streit angeführten Literatur ſei noch beigefügt: Agricola-Flotto-Kropf, Historia provinciae Soc. Jes. Germaniae superioris. Aug. Vindel. 1737 sqq. V, 166 sqq.; Döllinger-Reuſch, Geſchichte der Moralſtreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche ſeit dem 16. Jahrhundert. 1889. 559, 569 ff.

3) Deren Briefe finden ſich größtenteils in Band VI Documentorum Congregationis Suevicae des Stuttgarter Staatsarchivs mit der Signatur 96 aus Weingarten: Weingart. Kod. 96, und in den Ochſenhauſener Miſſiven vom Jahre 1630, Staatsarchiv Kaſten 78, Fach 1.

Rom, um mit ihren Anſprüchen durchzudringen, hätten ſie darzutun, daß ſie genügend geeignete Leute hätten ad convertendos haereticos und daß ſie Mittel hätten, Seminarien zu deren Ausbildung zu begründen [1]). Vom Abte von St. Croce in Geruſalemme hörten ſie, der Papſt wolle den alten Orden die Klöſter geben, wenn ſie tüchtige Leute zur Bekehrung der Häretiker hätten [2]). Zum Schluß aber erklärte Urban VIII eben dieſem Verteidiger der alten Orden: „Principes Germaniae instanter petere, ut ex redditibus monasteriorum academiae, collegia et seminaria exstruantur, praetendentes, quod parentes maiores et antecessores sui pleraque illa monasteria fundarint ideoque rationabile videatur eadem bona ad ipsorum instantiam transferre ad usus tam utiles et necessarios, quales sunt academiae, collegia, seminaria. Si igitur ordines antiqui suppeditent viros doctos ad regenda huiusmodi seminaria et ad instituendam iuventutem idoneos, aeque libenter immo libentius se traditurum monasteria ordinibus antiquis quam aliis quibuscunque. Aut si quidem ordines antiqui docere non velint, condant tamen modos sufficientes, quibus academiae et seminaria aedificari possint; in tali monasteriorum translatione monasteriorum fundationes minime se immutaturum esse. Si vero nec ipsi ordines antiqui pro academiis regendis sufficientes sint nec alia media sufficientia ad academias aliunde erigendas suppeditent, tum se omittere non posse, quin ad instantiam principum aliquam monasteriorum mutationem faciat. Quid autem et quantum praestare possint et velint antiqui ordines in Germania id se nolle credere procuratoribus Romae manentibus sed vel nuntiorum Apostolicorum et episcoporum et

1) Brief Baldungs vom 31. Aug. Weingart. Kod. 96. fol. 509. Orig.
2) Brief von Baldung und Spieß vom 5. Okt. Weingart. Kod. 96. fol. 535. Kop.

Digitized by Google

principum Germaniae testimonium requirere“ [1]).

Solchen Forderungen gegenüber verwieſen die Abgeſandten der Kongregation auf ihre bisherigen Bemühungen in der wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Ausbildung der Ordensgeiſtlichkeit, ihre Erfolge in Bekehrung der Häretiker und erklärten ihre Bereitwilligkeit zur Gründung von Kollegien und Seminarien. Nach Hauſe aber ſchickten ſie Klagen, daß man in Rom von ihren wiſſenſchaftlichen Leiſtungen nichts wiſſe, daß es hierin anders werden müſſe. So erinnert Baldung in einem Brief an den Abt von Weingarten an das eifrige Studium des Griechiſchen, Hebräiſchen und Lateiniſchen in ihren Klöſtern, an den Eifer in der Seelſorge und den guten Stand ſeit dem Aufkommen des Lutertums [2]). In einem ziemlich geharniſchten Schreiben der Äbte von Ochſenhauſen und Roth an der Roth an den Jeſuitengeneral Vitelleschi erklären die beiden, daß ſie nicht Willens ſeien: „in monasteria Württembergica ventres pigros nec ignaras pecudes immittere — wie es bei den Jeſuiten heiße — sed religiosos bonos, doctos, in cura animarum exercitatos“ [3]). In einem Memoriale vom Ende Auguſt an den Papſt und an die Congregatio Palatinatus machen die beiden Abgeſandten Mitteilungen über den Stand der Oberſchwäbiſchen Kongregation, die durch Frömmigkeit, Seeleneifer, Rechtgläubigkeit und Lehrtüchtigkeit ſich in gleicher Weiſe auszeichne [4]). Einmal klagen ſie: wir ſind hier unbekannt, weil von uns nichts an die

1) Brief von Baldung und Spieß an den Abt Bartholomäus von Ochſenhauſen vom 7. Dez. Weingart. Kod. 96. fol. 558. Kop.

2) Vom 25. Juni. Weingart. Kod. 96. fol. 419. Orig.

3) Weingart. Kod. 96. fol. 433. Kop.

4) Weingart. Kod. 96. fol. 474. Kop. Datiert iſt das Schriftſtück vom 1. Aug. und will vom Abt v. Ochſenhauſen ſtammen. Es ſei aber von den beiden Mönchen verfaßt und vordatiert. Günter, Das Reſtitutionsedikt 158 [1].

Öffentlichkeit kommt, keine wiſſenſchaftliche Leiſtung, keine Theſe, kein Buch [1]). Ein anderes Mal: „Unde pessime consultum ordinibus, qui viros doctos habent, si nihil scribunt et nec theses quidem in adventu principum vel episcoporum vel capitulis suis vel ordinarie habent, excudi curant et dedicant istis ecclesiae et imperii capitibus“ [2]). Es handle ſich alſo um ein tüchtiges Studium der Philoſophie, der Theologie, des Griechiſchen und des Hebräiſchen [3]). Es müſſe, ſo ſchreibt Baldung, auf gute Ordnung und Unterricht der Jugend in der Theologie geſehen werden. Jüngere Leute kämen nur, wenn ſie Gelegenheit fänden, ſich auszubilden. Dann aber, wenn ſie Gelegenheit bieten könnten, werde auch gleich der Vorzug der ſtillen Kloſterſchule mit ihrer Erziehung zur alten deutſchen Einfachheit und Unſchuld vor der Stadt mit ihren Laſtern, ihrem Aufwand und ihrer Modeſucht ſich erweiſen. An Gelegenheit fehle es tatſächlich nicht. Sie hätten in Ochſenhauſen vierzehn Theologen und das halbe Kloſter leer. Oder, wenn man die Schule nicht an einen neuen Ort verlegen wolle, reiche Ummendorf aus, um die geeigneten Kräfte und Schüler zu vereinigen [4]). Nach alle dem hinterlaſſen die Abgeſandten vor ihrer Abreiſe, Dezember 1630, eine Bittſchrift in Rom des Inhalts: „primum, ut reliqua etiam monasteria ordinis nostri intra terminos nuntiaturae Lucernensis et circuli Suevici sub dispositione papae restituenda nostro ordini restituantur et ex nostra congregatione reformentur. Si

1) Brief Baldungs an den Abt Franz von Weingarten vom 21. Sept. Weingart. Kod. 96. fol. 518. Orig.

2) Brief Baldungs an ebendenſelben vom 7. Dez. Weingart. Kod. 96. Fol. Orig.

3) Brief von Baldung und Spieß vom 5. Okt. Ochſenhauſener Briefe. Orig.

4) Vom 19. Okt. Weingart. Kodex 96. fol. 540. Orig. Vgl. auch Günter, Das Reſtitutionsedikt 159.

vero necessarium alicubi videretur, ut ex illis scholae et seminaria fiant, nobis illa instituenda et regenda dentur, si idoneos nuntio sistamus. Quodsi tales viros idoneos sistere non possimus, tunc primum monasteria ad alios ordines transferantur, nisi forte nos alia media subministraremus, ex quibus collegia patrum Societatis (Jesu) fieri possent et monasteria nihilominus manere“ [1]).

Die Geſandtſchaft nach Rom hatte alſo für die Schwäbiſche Benediktinerkongregation bezüglich der beanſpruchten und im Sommer 1630 tatſächlich in Beſitz genommenen Klöſter noch keine definitive Entſcheidung gebracht. Es war dieſe vielmehr von den künftigen Leiſtungen derſelben namentlich in Errichtung und Leitung von theologiſchen Seminarien abhängig gemacht worden. Und auch kaiſerlicherſeits war, obgleich man durch kaiſerliche Hilfe bereits in den Beſitz der begehrten Klöſter gekommen war, das letzte Wort noch nicht geſprochen. Vielmehr war auf dem Kurfürſtentag zu Regensburg 1630 beſchloſſen worden, es ſollten die reſtituierten Klöſter in kaiſerlichen Sequeſter genommen werden, bis der Papſt definitiv entſchieden habe, wem ſie zufallen ſollten und wie viel aus ihren Einkünften für die Errichtung von Seminarien und Kollegien verwendet werden ſolle [2]). Unter dieſen Umſtänden iſt anzunehmen, daß die Sorge für ein umfaſſendes, nach außen hin imponierendes theologiſches Studium und die Errichtung von entſprechenden Anſtalten unter den vielen Sorgen, die damals die ſchwäbiſche Benediktinerkonkregation hatte, eine ihrer erſten geweſen ſein wird. Aber aus den noch vorhandenen Akten verlautet darüber in der unmittelbar nächſten Zeit nichts.

1) Baldung an den Abt Franz von Weingarten vom 7. Dez. Weingart. Kodex 96. fol. 555. Orig.

2) Schreiben Hays an den Abt Bartholomäus von Ochſenhauſen aus Regensburg vom 22. Sept. Ochſenhauſener Briefe. Orig.

Vielmehr ſuchte die Kongregation zunächſt nach dem Satz: melior est condicio possidentis ſo gut als möglich die neugewonnenen Klöſter mit Mönchen zu beſetzen und mit Äbten zu verſehen [1]). Daran ſchloßen ſich im Winter 1630 auf 1631 die Bemühungen um den endlichen Anſchluß der ſchwäbiſchen Benediktiner an die altbewährte Bursfelder Kongregation, um ſo mit vereinten Kräften den vielen Gegnern, unter welchen die Jeſuiten ſelbſt wieder die heftigſten waren, beſſer widerſtehen zu können [2]). Bei ſolcher Sachlage konnte es mit der Aufnahme neuer umfaſſender theologiſcher Studien nicht viel heißen. Ja nicht einmal die alten Schulen ließen ſich für den Augenblick aufrecht erhalten, wo die Mönche überall hin verſchickt werden mußten. Der wiederholt genannte Roman Hay war in dieſen wichtigen Tagen geradezu das Faktotum nicht nur des Kloſters Ochſenhauſen, ſondern der ganzen Schwäbiſchen Benediktinerkongregation, ähnlich wie P. Georg Schönhainz von Roth, der die Sache der Prämonſtratenſer führte [3]). So wurde im Jahre 1631 allem nach auch das Ummendorfer Studium geſchloſſen, wo ſein Haupt, Roman Hay, fehlte. Bald kamen auch aus Norddeutſchland bedenklichere Nachrichten über die Fortſchritte der Schweden. Im September 1631 erfolgte der große Sieg Guſtav Adolfs bei Breitenfeld über Tilly. Infolge hievon kamen ſchon im Frühjahr 1632 die reſtituierten Klöſter in Württemberg in die Gewalt der Württemberger [4]). Bald darauf erſchienen die Schweden ſelbſt, ſengend und brennend, ſchändend und mordend in Oberſchwaben. Nun folgten ſechzehn furchtbare Kriegs- und Leidensjahre für Deutſch-

1) Günter, Das Reſtitutionsedikt 219 f.

2) U. Berlière, Der Benediktinerkongreß zu Regensburg im Jahre 1631. Studien und Mitteilungen u. ſ. w. IX (1888), 399 ff. Günter, Das Reſtitutionsedikt 220 ff.

3) Günter, Das Reſtitutionsedikt S. 41, A. 1.

4) Ebendaſ. 256 ff.

land und ſpeziell für Schwaben. Das Kriegsglück ſchwankte hin und her. Nach der Schlacht bei Nördlingen 1634 gewannen die Orden die altwürttembergiſchen Klöſter wieder zurück und behaupteten ſie im weſentlichen gegen alle Anſprüche, bis 1648 der Weſtfäliſche Frieden ſie definitiv an Württemberg zurückbrachte.

Während all dieſer ſchrecklichen Kriegsjahre wütete auch ein Kampf mit der Feder zwiſchen den alten Orden und den Jeſuiten um die reſtituierten Klöſter. In dieſem literariſchen Kampf ſpielt nun die Errichtung von theologiſchen Studien und Akademien ſeitens der Benediktiner namentlich keine weniger geringe Rolle als bei der geſchilderten römiſchen Geſandtſchaft von 1630. In dem etwa März 1630[1]) entſtandenen: Judicium duorum theologorum super translatione restituendorum in Imperio coenobiorum ad Societatem Jesu war die Behauptung enthalten: „Moraliter evidens est per recuperatorum monasteriorum ac bonorum ecclesiasticorum ad seminaria, scholas, collegia, academias, parochias etc., iuxta id quod cuiuscunque loci necessitas et utilitas exegerit, translationem catholicam religionem ac pietatem in Germania paucis annis restitutum iri etc.“ Darauf antwortete Roman Hay, daß die Mönche ſchon lange die eifrigſten Pfleger der Wiſſenſchaft, ſpeziell der Theologie geweſen. Und in der Gegenwart ſei die vom Erzbiſchof von Salzburg neulich gegründete Univerſität den Benediktinern anvertraut und blühe. Die deutſchen Klöſter ſeien voll der gelehrteſten Männer. Wo vorher zehn und zwölf Religioſen geweſen, da ſeien jetzt dreißig, vierzig, fünfzig und noch mehr Mönche voll Tugend und Gelehrſamkeit. Überall würden Theſen veröffentlicht, erſchienen Kataloge von ſolchen, die das Baccalaureat und den Magiſtergrad erworben. Allent-

1) Günter, Das Reſtitutionsedikt 146.

halben würden in den Klöſtern philoſophiſche, theologiſche und moraliſtiſche, aber auch ſcholaſtiſche Vorleſungen mit großem Ruhm gehalten und beſucht. Wenn nun auch zuzugeben ſei, daß mit Hilfe von Seminarien, Gymnaſien und Akademien die katholiſche Religion in den akatholiſchen Gebieten einzuführen ſei, ſo könne man doch nicht beweiſen, daß man die Jeſuiten dazu brauche, da ohne ſie, wie dereinſt, Seminarien, Schulen und die katholiſche Religion blühten [1]. Eben dieſen Gedanken wiederholt der genannte Benediktiner in ſeinen folgenden, von großen kanoniſtiſchen Kenntniſſen zeugenden, aber unermeßlich breit angelegten Schriften gegen die Jeſuiten unzählige Male. So ſagt er unter anderem in der allerletzten, zurückgreifend auf die allererſte: Da die Jeſuiten nur zu viele Gymnaſien und Akademien hätten, ſo ſolle man den alten Orden entweder gemeinſam oder je für ſich in den hauptſächlichſten Städten des Reiches Akademien einrichten, in welchen ſie die Religioſen insgemein oder die je eines Ordens zugleich mit Studierenden aus der Laienwelt unterrichten könnten [2].

Niederſchlag aber von dieſen langjährigen wiſſenſchaftlichen und materiellen Kämpfen zwiſchen den Jeſuiten und Benediktinern war eine ſtärkere gegenſeitige Abneigung, wenn auch nicht vollſtändige Scheidung; denn die alten Orden hörten nie auf, die Univerſitäten der Jeſuiten zu frequentieren. Deren Überlegenheit und Ruhm war zu groß. Immerhin mußten

1) Pro sacra Caesarea Maiestate eiusdemque ad suum oratorem instructione super impediendis antiquarum fundationum mutationibus suscepta defensio contra iudicium duorum theologorum super translatione restituendorum in imperio coenobiorum ad Societatem Jesu. (S. L.) Anno Domini MDCXXX. p. 9 sqq.

2) Aula ecclesiastica et hortus Crusianus auctore R.P.F. Romano Hay, Ord. S. Ben., imp. monasterii Ochsenhusani in Suevia presb. theologo. Francofurti. Anno MDCXLVIII. Aulae eccles. aulaea. IV. p. 496.

die Benediktiner ſich in ſcientifiſcher Hinſicht jetzt noch mehr als vorher auf eigene Füße zu ſtellen ſuchen. Sobald daher die ärgſten Wunden, die der ſchreckliche Dreißigjährige Krieg geſchlagen hatte, auch nur in etwas geheilt waren, da dachten die Klöſter auch wieder an die Aufnahme der Studien. Bei dem dezimierten Perſonalſtand konnten jedoch die einzelnen Klöſter die vor dem Krieg unterhaltenen Gymnaſien und Hausanſtalten für das theologiſche Studium nicht alle wieder herſtellen[1]). In dieſem Falle ſuchten ſie die Novizen womöglich bei einem anderen Kloſter, das ſich bereits wieder in beſſeren Umſtänden befand, zum Zweck des Studiums unterzubringen. Verhältnismäßig am raſcheſten ſcheinen ſich Zwiefalten[2]) und Ochſenhauſen innerhalb der Schwäbiſchen Kongregation erholt zu haben. Beweiſe für das letztere Kloſter laſſen ſich entnehmen dem bereits erwähnten, im Stuttgarter Staatsarchiv befindlichen Faszikel über das Studium Ummendorfense. Ummendorf ſelbſt war ſeit September 1650 an den Abt Alphons Kleinhans von Alpirsbach verpfändet. Dieſer hatte nach dem Weſtfäliſchen Frieden das ſeit der Schlacht bei Nördlingen 1634 wieder an die Benediktinerkongregation, ſpeziell an das

1) Der Mangel an Perſonal dürfte auch die Schuld geweſen ſein, daß die oberſchwäbiſchen Äbte 1652 auf einen Antrag der Stadt Ehingen, dort ein Studium zu errichten, das aber allem nach nur als Gymnaſium gedacht war, nicht weiter eingingen. Synopsis historica de ortu etc. fol. 62. Was es mit der Notiz, daß bei der unten noch näher zu behandelnden Errichtung einer Schule für die ſchwäbiſchen Benediktinerklöſter 1672 der Vorſchlag gemacht worden ſei, dieſe nach Ehingen zu verlegen — K. Oswald, Geſchichte der lateiniſchen Lehranſtalt in Ehingen a. d. D. 1858. 9 —, für eine Bewandtnis hat, kann ich nicht ſagen. M. Ott tut der Sache in ſ. Feſtrede z. Feier d. fünfzigjährigen Jubiläums d. Gymnaſiums Ehingen am 4. Auguſt 1875 keine Erwähnung. Freilich trifft Ott, S. 11, das Richtige auch nicht mit der Bemerkung: „So hat das Kloſter Zwiefalten im Jahre 1673 auf Anſuchen des Magiſtrats der Reichsſtadt Rottweil eine Lehranſtalt daſelbſt eröffnet.“

2) Holzherr, Geſch. v. Zwiefalten 128 ff.

Kloſter Ochſenhauſen gekommene Kloſter Alpirsbach an die Württemberger abtreten müſſen und reſidierte jetzt mit ſeinem kleinen Konvent in Ummendorf, das ihm wegen einer Summe, die er dem Abte Wunibald Waibel von Ochſenhauſen zur Reſtauration ſeines ſtark demolierten Kloſters geliehen hatte, von dieſem zum Pfande gegeben worden war[1]). Ihm nun redet Abt Wunibald in einem Briefe vom 24. Juni 1655 wegen Wiederherſtellung des Studium philosophicum in Ummendorf zu, indem er ihm von der Bereitwilligkeit anderer Kloſtervorſtände, ihre Profeſſen zweck Studiums dorthin zu ſchicken, Nachricht giebt[2]). In denſelben Tagen ſtellten die Äbte von Wiblingen und Elchingen die Bitte, mehrere ihrer Novizen in das Studium philosophicum nach Ummendorf ſchicken zu dürfen, das, wie verlaute, wieder eröffnet werde. Aber Abt Kleinhans war nicht in der Lage, eine Eröffnung desſelben vor Herbſt in Ausſicht zu ſtellen, da zuvor Umquartierungen und Reſtaurationen vorzunehmen ſeien, ja er vertröſtet ſie auf noch weiter hinaus, indem er zum Schluß ſagt, daß die Unterhaltungskoſten für Lehrer und Schüler am geringſten wären, wenn es einige ſechzehn bis zwanzig Schüler wären, eine Zahl, die ſich erreichen ließe, wenn man auch den Religioſen von Ochſenhauſen Philoſophie dozieren würde, „wie vielleicht mit künftigem Jahre geſchehen wird". Der Abt von Wiblingen hat dann ſeine Kandidaten zunächſt nach Zwiefalten geſchickt[3]). In aller Bälde aber blühte das Studium der

1) (G. Geiſenhof), Kurze Geſchichte des vormaligen Reichsſtifts Ochſenhauſen in Schwaben, verfaßt von einem Mitglied desſelben. 1829. 136. K. J. Glatz, Geſchichte des Kloſters Alpirsbach auf dem Schwarzwalde. 1877. 184 f.

2) Stud. Ummend. Orig.

3) Brief von Abt Ildephons Kleinhans von Alpirsbach an den Abt Benedikt von Wiblingen vom 10. Juli 1655. Kop. Brief des Abtes Johann von Elchingen an den Abt von Alpirsbach vom 20. Juli 1655. Orig. Schreiben des Abtes Kleinhans an den Prälaten von Elchingen

Philoſophie, ſei es zu Ochſenhauſen oder zu Ummendorf, unter Pater Willibald Lendelin, der von 1641 bis 1643 an der Benediktineruniverſität Salzburg Philoſophie doziert hatte[1]), ſchön auf. Zeuge deſſen iſt die Schrift: Radii solares philosophici ex divo Thoma, philosophorum sole, descendentes, certamini publico expositi a R. R. et doctissimis fratribus ex octo monasteriis Ochsenhusii congregatis ad diem 15. Maii 1658. Cum superiorum facultate. Ulmae. 1658. 39 p. 4°. Darnach befanden ſich daſelbſt im philoſophiſchen Studium, an das ſich dann ſicherlich auch das theologiſche daſelbſt anſchloß, außer drei Fratres von Ochſenhauſen zwei aus Elchingen, einer aus Isny, drei aus Mariaberg in der Diözeſe Chur, zwei aus St. Trudpert, einer aus St. Georgen, einer aus Waldſee (Auguſtiner) und vier aus Wiblingen, im ganzen ſiebenzehn[2]). Aus den Ruinen blühte neues Leben.

Aber die Schwäbiſche Benediktinerkongregation nahm damals noch höheren Flug. Ein Brief, der nur den Dorſalvermerk trägt: Studium in Ummendorff tempore quo abbati Alphonso fuit hypothecatum, hat folgenden Inhalt: Es hätten die Herren Prälaten der ſchwäbiſchen Kongregation des Benediktinerordens auf ihrer neulichen Zuſammenkunft zu Zwiefalten beſchloſſen, zum beſſeren Unterricht ihrer geiſtlichen Jugend eine „hohe Schuel" oder „Lyceum" aufzurichten und hiefür das Schloß in Ummendorf als den zweckmäßigſten Ort, weil in der Mitte liegend, vorgeſchlagen, weil aber der Ort derzeit in ſeiner — des Briefſchreibers — Nutznießung ſei, ihn um

---

vom 27. Juli 1655. Konzept. Sämtliche Briefe im Fasz.: Stud. Ummend.

1) Oben S. 168.

2) P. Lindner, O. S. B., Verzeichnis aller Äbte und der vom Beginne des 16. Jahrhunderts bis 1861 verſtorbenen Mönche der Reichsabtei Ochſenhauſen O. S. B. Gedenkblatt an deren Gründung 1099. Diözeſanarchiv von Schwaben. XVII (1899), 120. Sattler, Kollektaneenblätter 169 f.

ſeine Einwilligung und um Übernahme des Direktoriums erſuchen laſſen. Da gebe er zur Nachricht, daß der Ort und das Schloß Ummendorf ihm allein auf Lebenszeit per antichresin nießbräuchlich überlaſſen ſei, ſonſt aber Ochſenhauſen gehöre, alſo habe der Prälat und Konvent dieſes Kloſters die Entſcheidung. „Auf welchen Fall mir nit unbewußt, daß die löbliche Kongregation ſchon vor dreißig und mehr Jahren[1]) in vielen eifrigen Gedanken geſtanden, auch oftermahlen zu Rat gegangen, wo und wie ſie für die geiſtliche Jugend eine hohe Schuel am tauglichſten anſtellen und perpetuiren thunten, der gänzlichen Hoffnung, daß vermittelſt deſſen die Jugend in der Uniformität auferzogen, in gueter Disziplin erhalten, zu ſtudieren ſammt und ſonders mehr als anderſter angetrieben, unartige Sitten in der Frembde nit ſehen noch annehmen, Vertrauen und Liebe gegen einander gewinnen, auch zu mehrerer Vollkommenheit einand mit Worten und Exemplen aufmuntern und ſtimulieren und daß damit die Aufnahme der löblichen Kongregation und ganzen heiligen Ordens trefflich werde befürdert werden; ſintenmahlen dann an dem Erfolg dieſer ſehr guten Früchten gar nicht zu zweifeln und noch ferner gewiß zu hoffen wäre, daß die Salzburgiſche Univerſität deſto ſteifer in ihrem Flor erhalten und zumahlen den bewußten plagistellis um eines oder anderen fratris Imperfektion willen den ganzen Orden hin und wieder zu traducieren die Gelegenheit werde abgeſchnitten werden.“ Um ſolchen Vorteiles für den Orden willen iſt der Briefſchreiber damit

1) Im Jahre 1627 hatte auch der päpſtliche Nuntius zu Luzern, Alexander Scappio, eine Vereinigung der Schwäbiſchen und Schweizeriſchen Kongregation und die Errichtung eines gemeinſamen Studiums für deren Novizen in Vorſchlag gebracht. Man verſprach, der Sache näher treten zu wollen, ließ ſie aber nach Beendigung von Scappios Nuntiatur fallen. Synopsis historica de ortu etc. fol. 38a, 42b.

einverſtanden, daß das Schloß Ummendorf, ſeine dermalige Reſidenz, zu einem Lyceum gemacht werde und iſt er bereit, das Direktorium auf zwei oder drei Jahre zu übernehmen. Zum Schluß macht er noch verſchiedene Vorſchläge. Erforderlich ſei ein Anbau, der weniger als 5000 Gulden nicht koſten werde. Und wenn man vier Profeſſoren pro Sacra Scriptura, theologia scholastica et morali, iure canonico et philosophia haben wolle, ſo ſei für dieſe und anderes ein jährlicher gemeinſamer Aufwand von mindeſtens 1200 Gulden in Ausſicht zu nehmen[1]).

Wer der Schreiber des Briefes iſt, geht aus dem Inhalt klar hervor. Es iſt Abt Kleinhans, dem Ummendorf verpfändet iſt. Der Adreſſat iſt ein Prälat. Kleinhans tituliert ihn ſo. Aber welcher Prälat gemeint iſt, läßt ſich nicht ſagen. Die Zeit des Briefes läßt ſich ziemlich genau beſtimmen. Er muß geſchrieben ſein zwiſchen 1655 und 1658. In den oben bemerkten Briefen zwiſchen Abt Kleinhans und anderen Äbten vom Jahre 1655 iſt nur erſt die Rede von einem Studium philosophicum in Ummendorf, nicht von dem zu Zwiefalten beſchloſſenen Studium philosophico-theologicum. Alſo iſt 1655 der terminus a quo. Im Jahre 1658 aber wurde Kleinhans ſelbſt Abt von Ochſenhauſen. Das Jahr 1658 alſo iſt der terminus ad quem. Näherhin dürfte der Brief dem Jahre 1657 angehören. In dieſem Jahre war der Konvent der Äbte der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation in Zwiefalten[2]), wie der Brief von einer ſolchen Zuſammenkunft

1) Stud. Ummend. Kop.

2) Synopsis historica de ortu etc. fol. 57. An dieſem Datum kann nichts ändern die Notiz bei H. Hörmann, daß Kleinhans das Schloß Ummendorf bereitwillig angeboten, als die Äbte 1655 an die Einrichtung eines gemeinſamen Studiums gedacht hätten. Series, vitae et acta Rev. . . . DD. Abbatum celeberrimi et imperialis monasterii Ochsenhusani ab anno 1392 usque ad annum 1767 (Stuttgarter

in Zwiefalten redet. Alſo beſtand im Jahre 1657 bei den Äbten der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation der Plan, in Ummendorf ein gemeinſames philoſophiſch-theologiſches Studium zu errichten, in welchem Philoſophie, Exegeſe, Dogmatik, Moral und Kirchenrecht vorgetragen werden ſollte.

Wenn man nach den treibenden Faktoren bei Abfaſſung dieſes Beſchluſſes fragt, ſo iſt kein Zweifel, daß die Univerſität Salzburg mit anderem den Anſtoß gab. Es war für ſie gegenüber den vielen blühenden Jeſuitenuniverſitäten eine Lebensfrage, tüchtige Profeſſoren zu erhalten. Dieſe aber waren doch weniger von den mit den einzelnen Klöſtern verbundenen Gymnaſien und theologiſchen Lehranſtalten als von größeren theologiſchen Studien zu erhoffen. Daher das Verlangen in Salzburg, es möchten noch mehr Benediktinerakademien oder Benediktineruniverſitäten entſtehen. Zeuge deſſen iſt ein Brief eines Weingartener Paters Alphons, offenbar des Paters Alphons Stadlmayr, der ſeit 1647 Profeſſor der Dogmatik in Salzburg und von 1652 bis 1673 vierter Rektor der dortigen Benediktineruniverſität war [1]), aus dem Jahre 1650, wonach der Erzbiſchof von Salzburg ihm gegenüber den Wunſch nach einer neuen Akademie in Schwaben oder in der Schweiz ausſprach [2]).

Aber allem nach iſt es mit dem in Ummendorf geplanten

Staatsarchiv). t. I, p. 354. Obiger Brief redet von einem Konvent der Äbte in Zwiefalten. Solcher fand 1657 ſtatt. Im Jahre 1655 war er zu Weingarten. Die Notiz bei Hörmann ſcheint mir alſo auf die in den vorher angeführten Briefen von 1655 bemerkten Verhältniſſe zu gehen. Vgl. oben S. 181.

1) Sattler, Kollektaneenblätter 181 f.

2) Weingart Kod. 99. fol. 577. Eine Reihe von Studien, die auf Betreiben und im Zuſammenhang mit der Univerſität Salzburg gegründet wurden, zählt auf Sattler a. a. O. 115 ff. Daß das alsbald zu erwähnende Rottweiler Studium beſonders auf Betreiben von Salzburg entſtand, ſagt auch M. Gerbert, Historia Nigrae Silvae t. II (1788), p. 453.

gemeinſamen philoſophiſch-theologiſchen Studium der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation nichts geworden. Wenigſtens läßt ſich kein Beleg dafür ausfindig machen [1]).

Der ſo lange gehegte, und doch nie verwirklichte ſchöne Plan ſchien ſich aber doch noch realiſieren zu ſollen. In Rottweil hatten die Jeſuiten aus Rottenburg im Jahre 1632 die Leitung des Gymnaſiums übernommen und ſeit 1666 dozierten ſie dort auch Logik und Casus conscientiae. Aber ſchon 1673 verließen ſie die Stadt, weil dieſelbe bei ihrer ſchlechten finanziellen Lage den übernommenen Verpflichtungen nicht nachkommen konnte [2]). Angeſichts des mehr und mehr drohenden Abzugs der Jeſuiten war nun der Magiſtrat von Rottweil ſchon 1670 in Verhandlungen mit der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation und dem Abt von St. Blaſien getreten [3]). Anfänglich aber

---

1) Auch der eben angeführte Hörmann ſagt nichts von einer wirklichen Begründung des gemeinſamen Studiums. Daß ſich im Jahre 1658, wie oben bemerkt, ſo viele fremde Novizen in Ochſenhauſen befanden beweiſt deſſen Exiſtenz nicht, erklärt aber den Wunſch darnach.

2) J. Kiſtler, Materialien zur Geſchichte der Rottweiliſchen Studienanſtalt. 1818. 7 ff. H. Ruckgaber, Geſchichte der Frei-Reichsſtadt Rottweil. 1835 ff. Bd. II, Abt. 1, S. 263 ff. Beſchreibung des Oberamts Rottweil. 1875. 284.

3) Die für die nachfolgend geſchilderten Geſchehniſſe benützten Akten befinden ſich im Stuttgarter Staatsarchiv, Kaſten 28, Fach 26, Büſchel 106 und 107, und Kaſten 20, Fach 7, Büſchel 23. Faszikel 106 iſt aus Rottweil und kam ſicher bei Übertragung der wichtigeren Rottweiler Akten im Jahre 1828 dorthin; vgl. Günter, Urkundenbuch der Stadt Rottweil (Württembergiſche Geſchichtsquellen 2. Bd.). 1896. I, XIII. In Rottweil ſelbſt findet ſich, wie ich mich durch eigene Einſichtnahme überzeugte, belangreicheres archivaliſches Material über unſere Frage nicht mehr. Die in Faszikel 107 enthaltenen Papiere ſtammen aus Ochſenhauſen. Der Reſt iſt aus Zwiefalten. Wir zitieren: Rottw. Akt. mit Angabe des Faszikels. — Vorausgeſchickt ſei noch, daß es ſich im Nachſtehenden nicht darum handelt, eine vollſtändige Geſchichte des Rottweiler Studiums zu geben, ſondern nur ſo weit, als dadurch unſer Thema: Theologiſches Studium bei den Benediktinern der

beſtand, wie die Klage des Magiſtrats an den Abt von St. Blaſien beweiſt[1]), bei dieſer wenig Luſt dazu. Erſt die aufmunternden Briefe des Fürſterzbiſchofs von Salzburg und des Abtes Placidus von Lambach, des derzeitigen Präſes der dortigen Univerſität, haben den Sinn der oberſchwäbiſchen Prälaten umgeſtimmt[2]). Von dorther kam aber auch zugleich der Gedanke, das zu übernehmende Gymnaſium zu einer philoſophiſch-theologiſchen Akademie auszubauen[3]). Um die Sache in dieſem Sinne zu betreiben, machte ſogar der Rektor der Univerſität Salzburg, Pater Alphons Stadlmayr von Weingarten, im Oktober, November und Dezember 1672 eine Rundreiſe bei den intereſſierten Äbten und beim Magiſtrat von Rottweil[4]). Im Frühjahr 1673 war die Sache endlich ſo weit gediehen, daß der gelehrte und rührige Präſes der Schwäbiſchen Kongregation, Abt Chriſtoph von Zwiefalten[5]), die Beteiligten zu endgiltigen Verhandlungen nach Mößkirch auf den 7. beziehungsweiſe 12. April einladen konnte. Er bemerkte aber in dem Einladungsſchreiben an den Rottweiler Magiſtrat, daß es bei der Stimmung der Prälaten ſchwerlich zu einem Abſchluß kommen werde, wenn ſich die Rottweiler nicht dazu verſtehen würden, den dahin kommenden Studenten

---

Schwäbiſchen Kongregation im 16. und 17. Jahrhundert Aufhellung empfängt.

1) Schreiben vom 15. Jan. 1671. Rottw. Akt. Faſz. 106. Kop.

2) Sattler, Kollektaneenblätter 116. Nach Originalakten. Er giebt aber deren ſpezielle Provenienz nicht an.

3) Abt Chriſtoph von Zwiefalten an den Rat von Rottweil vom 30. Sept. 1672. Rottw. Akt. Faſz. 106. Orig.

4) Abt Chriſtoph meldet am 1. Okt. 1672 an den Rat von Rottweil, daß der Rektor von Salzburg bei ihm angekommen ſei. Und am 1. Jan. ſchreibt der Rektor nach Rottweil, daß er am 29. Dez. glücklich wieder in Salzburg angelangt ſei. Rottw. Akt. Faſz. 106. Nr. 1 iſt Orig., Nr. 2 Kopie.

5) Holzherr, Geſch. v. Zwiefalten 131 ff. Sattler a. a. O. 196.

gehörige Privilegien zu verleihen, „da mit der Zeit eine Akademie aufgerichtet werden möchte“[1]).

Aus dem am 13. April zwiſchen den beiden Parteien in Anweſenheit des Rektors von Salzburg abgeſchloſſenen Interimsvergleichsrezeß ſeien beſonders folgende Punkte hervorgehoben. Zunächſt ſollten nur die litterae humaniores von den Rudimenten bis zur Rhetorik von den von der Kongregation, beziehungsweiſe den ſich verpflichtenden Äbten geſchickten Patres gelehrt werden. Dann aber heißt es im Punkt 6: „Und dieweilen mehr angeregter Heyl. Benediktinerorden vorhabens iſt, in beſagter Stadt Rottweyl eine Academiam oder hoche Schuell anzurichten, ſo ſeindt von ſeitten vermelter Statt denen alldahin kommenden Studenten durchaus die Jenigs Privilegia und Freyhaiten zuerthaillen verwilligt worden, welche eine Lobl. Univerſität und Hohe Schuell zu Salzburg genießt, außer daß die Studenten von dem umbgelt Ihres ſelbſt einlegenden Weins nit Befrewet, ſondern darvon die Gebühr zu bezahlen ſchuldig ſein ſollen.“ Die Stadt Rottweil ihrerſeits hinterlegte vierundzwanzigtauſend Gulden, aus deren Zinſen der Unterhalt der Profeſſoren beſtritten werden ſollte. Sie verpflichtete ſich überdies zu weiteren Leiſtungen, ſo zur Hergabe eines Platzes für ein etwa zu erbauendes Konvikt und Kollegienhaus. Zu letzterem ſollte ſie auch alles Baumaterial unentgeltlich liefern. Unterſchrieben wurde der Interimsrezeß von den Äbten nachſtehender Klöſter, beziehungsweiſe deren Vertretern: Zwiefalten, Ochſenhauſen, Petershauſen, Mehrerau, St. Trudpert, St. Peter, Weingarten, St. Georgen, Ottobeuren und St. Blaſien. Zuletzt unterſchrieben die Rottweiler Geſandten[2]). Den endgültigen Rezeß oder den Aſſekurationsrezeß vom 3. Oktober

1) Schreiben vom 20. März 1673 an den Rat von Rottweil. Rottw. Akt. Fasz. 106. Orig.

2) Rottw. Akt. Fasz. 106. Orig. Perg. Sattler, Kollektaneenbl. 122 ff.

1673 über „das zu Rottweil aufzurichtende Studium und vorhabende Akademie“ unterzeichnete Mehrerau nicht mehr, dafür aber neueintretend: Wiblingen, Bregenz und Jsny [1]).

Sachgemäß trafen die Äbte unter ſich noch ſeparate Vereinbarungen. So wurden vor allem Subſidiengelder fixiert. Ottobeuren bezahlte dreitauſend Gulden, St. Blaſien und Weingarten ebenſoviel, Ochſenhauſen zweitauſend, Zwiefalten fünfzehnhundert, St. Georg tauſend, St. Trudpert fünfhundert, St. Peter tauſend, reſpektive je den jährlichen Zins daraus ab Weihnachten 1673 [2]). Dieſe Gelder waren beſtimmt für die Profeſſoren der höheren Schule und die eventuelle Errichtung notwendiger Häuſer [3]). Sodann ſollten auch die übrigen ſchwäbiſchen, die Schweizer und die Elſäßer Klöſter zur Teilnahme eingeladen werden. Zu dieſem Zwecke ſollte der Präſes der Schwäbiſchen Kongregation und der Rector Magnificus von Salzburg ſich zur Zuſammenkunft der Schweizeriſchen Kongregation am 16. April nach Rheinau begeben. Endlich ſollten die beiden den Biſchof von Konſtanz um Genehmigung der neuen Anſtalt bitten. Zum Präſes derſelben wurde als beſonderer Gönner der Abt von St. Blaſien gewählt und zum Superior ein Konventual ſeines Kloſters. Da aber die beiden ablehnten, wurde das anderweitig geregelt. Die Namen der in Ausſicht genommenen Lehrer ſollten erſt ſpäter bekannt gemacht werden [4]).

1) Rottw. Akt. Faſz. 106. Orig. Übrigens könnte Bregenz für Mehrerau ſtehen.

2) Sattler, Kollektaneenblätter 117. Nach einer in Faſz. 107 befindlichen Zuſammenſtellung bezahlte auch Wiblingen 500 fl., Ottobeuren aber nur 2000 fl. Der Konvent dort genehmigte nur ſo viel. Feyerabend, Jahrbb. v. Ottobeuren III (1815), 509[1].

3) Brief des Abtes Alphons von Weingarten an den von Zwiefalten vom 8. Dez. 1673 und des Abtes Chriſtoph von Zwiefalten an den von Weingarten vom 20. Dez. 1673. Rottw. Akt. Faſz. 107. Kopien.

4) Sattler a. a. O. 118 f.

Beſondere Beachtung verdienen die „Puncta confoederationis inita inter Rmos DD. abbates confoederatos propter Studium Rottvilense de dato 13. April a. 1673“, die, von Stadlmayr nach dem Prototyp der Univerſität Salzburg entworfen, einſtimmige Annahme fanden. Die konföderierten Äbte ſollen, wenn ſie zum Präſidenten oder Aſſiſtenten des Studiums gewählt werden, ſich deſſen ohne Grund nicht weigern. Wenn ſie tüchtige Lehrkräfte haben und deren auf einige Zeit ohne Nachteil entbehren können, ſollen ſie dieſelben ſchicken. Ebenſo ſollen ſie die Studien halber geſchickten Fratres zum Gehorſam gegen den Superior des Kollegs anhalten. Endlich ſollen dieſelben, wenn ſie in anderen Klöſtern gelehrte und eines Katheders würdige Männer wiſſen, den Präſes darauf aufmerkſam machen. Der Präſes des Studiums oder der Akademie ſoll aus den konföderierten Äbten auf vier Jahre gewählt werden. Doch darf der Gewählte nicht der jeweilige Präſes der Schwäbiſchen Kongregation ſein. Dieſer ſoll vielmehr der Assistens perpetuus des jeweiligen Präſidenten der Akademie ſein. Damit aber die Neuheit im Amte dem allgemeinen Beſten nicht ſchade, ſoll der geweſene Präſident der Akademie auf weitere vier Jahre Aſſiſtent bleiben, damit er Berater ſei namentlich in dem Fall, daß der Präſes des Studiums und der der Schwäbiſchen Kongregation zum erſtenmal die Stelle bekleideten. Der Präſes ſoll die Anſtalt alle zwei Jahre mit allem was drum und dran iſt viſitieren. Auch der Assistens perpetuus ſoll, wenn er die im Schwarzwald befindlichen Klöſter der Schwäbiſchen Kongregation viſitiert, zugleich das Studium beſichtigen. Der Präſes der Akademie ſoll beſonders unter Beirat des Assistens perpetuus die Profeſſoren aufſtellen, dieſelben durch Schreiben an ihren Abt berufen und zwar ſo zeitig, daß ſie ſich entſprechend vorbereiten können. Alle vier Jahre d. h. vor ſeinem Abgang oder auch ſonſt in geeigneter

Weiſe ſoll der Präſes die konföderierten Äbte über den Stand der Akademie unterrichten und deren Rat entgegennehmen. Im Todesfall des Präſes ſoll der Assistens perpetuus die Leitung haben, bis ein anderer Präſident für die Akademie ernannt iſt. Über die Trefflichkeit dieſer Statuten kann kein Zweifel beſtehen [1]).

Wie bemerkt mußte auch der Biſchof von Konſtanz, Franz Johann Vogt von Sumerau und Praßberg, um ſeinen Konſens angegangen werden. Derſelbe gab aber denſelben nicht ſogleich. Vielmehr mußten zuvor noch verſchiedene Punkte erledigt werden. Zu dieſem Behuf wurden die Parteien zu einer Tagfahrt nach Konſtanz auf den zwanzigſten Juni 1673 geladen.

Laut Protokoll wurde hiebei zunächſt verhandelt, wie weit die zu berufenden Benediktiner ſich an der Seelſorge in der Stadt beteiligen ſollten. Sodann, ob durch die flüſſig zu machenden Suſtentationsmittel für dieſelben ſeitens der Stadt nicht eine Schädigung anderen kirchlichen Vermögens erwachſe. Beſonders wichtig aber war die Regelung der biſchöflichen Jurisdiktion über die neue Anſtalt und die Zurückweiſung des Einſpruchs von der Univerſität Freiburg gegen die geplante neue Akademie.

Hinſichtlich der Jurisdiktion erklärte der Biſchof, daß er ſich dieſelbe, da die theologiſche Fakultät ein corpus ecclesiasticum ſei, in allweg vorbehalte. Darauf erwiederte der Abt von Zwiefalten, daß die Schwäbiſche Kongregation bedacht ſein werde, die biſchöflichen iura, wie ſie bei anderen Univerſitäten gehalten werden, zu beobachten. Wolle aber ſeitens des Biſchofs mehr verlangt werden, ſo müßten ſie von ihrem Projekte abſtehen, da ſonſt fortwährender Streit beſtünde und kein Lehrperſonal aufzubringen wäre. Darauf erwiderte der

1) Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop. Sattler, Kollektaneenblätter 119 ff.

biſchöfliche Kommiſſär, es ſolle mit der biſchöflichen Jurisdiktion wie an den anderen Univerſitäten gehalten werden[1]).

Der Einſpruch des Rektors und der Regenten der Univerſität Freiburg aber ging dahin, daß ſie vernommen hätten, daß die Schwäbiſche Kongregation eine Univerſität in Rottweil einrichten wolle. Das könne ohne Erlaubnis des Biſchofs nicht geſchehen, der auch der Konſervator der Univerſität Freiburg ſei. Dadurch würden aber die Studenten in Schwaben zurückgehalten zum Schaden der uralten öſterreichiſchen Univerſität und der Bürgerſchaft von Freiburg. Die Freiburger Univerſität werde ohnedies ſchon durch Innsbruck (ſeit 1670) beeinträchtigt, weil die Tiroler und Italiener ausblieben. Es liege an einem guten Stand der Univerſität Freiburg auch deswegen, weil dieſelbe „als zwiſchen Baſel und Straßburg wie auch die Markgrafſchaft ſituiert, der katholiſchen Religion bisher Zierd und Mauer geweſen und fürbaß es noch präſentieren könnte“. Der Biſchof ſolle alſo den Konſens verſagen.

Darauf erwiderte zunächſt der Abt von Zwiefalten, daß es nie die Abſicht der Kongregation geweſen ſei, zu Rottweil eine Univerſität zu eröffnen. Das Wort „Univerſität“ ſei durch ein Verſehen des Schreibers in den Mößkircher Rezeß hineingekommen. Abſicht ſei nur, eine Studienanſtalt zu begründen, an welcher auch die philoſophiſchen und theologiſchen Disziplinen gelehrt werden ſollten. Es ſei ſonderbar, daß die Univerſität der Errichtung einer ſolchen Anſtalt Hinderniſſe bereiten möge, die vorzüglich den Zweck habe, Jünglinge zum Beſuch der Univerſität vorzubereiten. Auch ſei ſolches gegenüber den Jeſuiten nicht geſchehen. Zudem liege die Stadt Rottweil in proteſtantiſcher Umgebung, was in Anbetracht der Religion nicht unberückſichtigt bleiben dürfe. Dieſem Wider-

1) Protocollum rat. Stud. Rottw. Constantiae 20. Juni 1673. Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop. Sattler, Kollektaneenblätter 125 ff.

ſpruch ſchloßen ſich die Deputierten von Rottweil an, ihre reichtsſtädtiſchen Rechte hervorhebend und den Wert des Werkes für die katholiſche Religion[1]).

Das Ordinariat nahm ſachgemäß zunächſt noch keine beſtimmte Stellung, ſuchte vielmehr beiden Teilen gerecht zu werden. Es betonte, daß ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der beabſichtigten Studienanſtalt und einer Univerſität nicht ſein werde. Es müſſe ſich daher zuvor noch weiter mit der Univerſität ins Benehmen ſetzen[2]). In ſeinem Schreiben vom 29. Juni 1673 an den Rektor und die Regenten der Univerſität aber bemerkte der Biſchof, die Deputierten der Kongregation hätten geantwortet, daß ſie zunächſt nur die Abſicht hätten, ihre eigenen Religioſen, die ſonſt zu Haus ihre Studien machen müßten, in Rottweil Philoſophie und mit der Zeit auch Theologie und Kirchenrecht ſtudieren zu laſſen. Das könne Freiburg nicht ſchädlich, ſondern bei den zu erwartenden Promotionen nur förderlich ſein. Auch die Verordneten von Rottweil ſeien bei ihrer Meinung geblieben. Er erwarte weitere Begründung von Freiburg[3]). „Solche kam am 17. Juli. Hierauf ſchrieb der Biſchof aber ziemlich reſolut am 7. Auguſt: Er wiſſe nicht, wie er die Errichtung des Gymnaſiums Rottweil verbieten ſolle. Es würden viele Gymnaſien und Studien neben einander errichtet. Die Freiburger hätten auch nicht proteſtiert, ſolange die Jeſuiten aus Rottenburg das Gymnaſium verwaltet hätten[4]). Damit war Freiburg abgewieſen. Die definitive Anerkennung ſeitens des Biſchofs erfolgte aber

1) Brief der Univerſität Freiburg an den Biſchof von Konſtanz v. 12. Juni 1673. Rottw. Akt. Faſz. 106. Kop. Protocollum cit. Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop. Sattler, Kollektaneenblätter 128 ff.

2) Protocollum cit. Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop. Sattler a. a. O. 129.

3) Rottw. Akt. Faſz. 106. Kop.

4) Rottw. Akt. Faſz. 106. Kop.

erſt am 11. September 1673, nachdem die Beteiligten noch wiederholt darum gebeten, weil der geplante Eröffnungstermin, Herbſt 1673, herankomme[1]).

Eröffnet wurde das Studium im Oktober, reſpektive November 1673. Am 3. Oktober nämlich nahm Abt Chriſtoph von Zwiefalten zugleich mit dem Abt Roman von St. Trudpert Beſitz von der Anſtalt, wobei Arſenius Sulger, der bekannte Zwiefaltener Chroniſt, die Feſtrede hielt[2]). Und am 15. November wurde zunächſt die Schule für die litterae humaniores eröffnet[3]).

Aber gleich über dem Anfang der Akademie waltete kein beſonders günſtiger Stern. Die beiden hervorragendſten Köpfe in der Konföderation, der Abt Chriſtoph von Zwiefalten und Alphons Stadlmayr, der am 7. September 1673 zum Abt von Weingarten gewählt worden war, nachdem er ſo lange Rektor der Univerſität Salzburg geweſen, gerieten wegen verſchiedener Punkte in ſchweren Diſſens.

Zeuge iſt ein Brief von Alphons an Chriſtoph vom 8. Dezember 1673, in welchem gehandelt wird über die Zahl der zu beſtellenden Lehrer und Verwendung der Subſidiengelder, namentlich aber über Beſtellung eines Profeſſors der Philoſophie und der Casus conscientiae. Der Abt von Zwiefalten habe ihm geſchrieben, es ſollen in Rottweil alsbald Logik oder Casus vorgetragen werden. Und Pater Arſenius melde aus Rottweil, Pater Franziskus[4]) ſei gekommen, um

1) Schreiben des Biſchofs an die Äbte von Zwiefalten und Weingarten vom 11. Sept. 1673. Rottw. Akt. Fasz. 106. Kop. Sattler a. a. O. 131 f.

2) Rat von Rottweil an den Abt von Zwiefalten vom 8. Sept. 1673 und an den Abt von St. Blaſien vom 23. Sept. 1673. Rottw. Akt. Fasz. 106. Kopien. A. Sulger, Annales imperialis monasterii Zwifaltensis. Aug. Vindel. 1698. P. II, p. 302, 350.

3) Geiſenhof, Geſch. v. Ochſenhauſen 148.

4) Kleſin aus Ochſenhauſen. Diözeſanarchiv von Schwaben. XVII (1899), 99.

Logik und Casus zu dozieren. Das ſei aber einmal gegen den Rezeß. Sodann könne ein Mann dieſe zwei Fächer zugleich nicht einmal in einem privaten Studium leſen, geſchweige denn in einem öffentlichen. Der Lektor der Casus müſſe einen akademiſchen Grad haben. Was würden die Salzburger dazu ſagen? Was die anderen Univerſitäten? Der Biſchof könne ihn jederzeit zum Examen vor ſich rufen. Die Jeſuiten hätten hierin Privilegien, welche die Benediktiner nicht hätten, ließen aber keinen ohne das ſtrengſte Examen auf den Katheder. Dann fährt der geweſene Rektor der Benediktineruniverſität Salzburg weiter — wir glauben die Stelle wörtlich anführen zu ſollen: — „Denique memini me iam Mösskirchii movisse dubium, antequam altiores scholae inchoarentur, determinandum, qua nimirum via in publico procedere velimus, via Thomistica an Quodlibetistica. Vidi quidem iam tunc Rev. Paternitatem Vestr. in hanc posteriorem propendere. Consultissimum tamen fuisset, auditis utrimque rationibus hanc rem determinare. Certe patres Jesuitae in sinum ridebunt nos viam Salisburgensium reprobare ipso facto et publice jesuitizare. Ipsi Salisburgenses indignabundi omnibus typis et thesibus quantum non nos proscindent, cum iubilo aliorum, cum viderint Benedictinos inter se committi! Denique hactenus fuit opinio mea, Studium istum Rottwilanum successu temporis (si non statim a principio) maius opus esse, quam ut nostra sola Congregatio sufficiat, sed fore, ut Salisburgensium ope plurimum indigeat. Certe in nostra Congregatione exiguus erit numerus eorum, qui in Universitate studuerunt atque adeo possint gradibus insigniri. Et ubi tandem gradum commodius accipient, quam Salisburgi? Ut putem eos non debere offendi, sed incorporationem quoque, quam ipsi optant, suo saltem tempore libenter acceptandam et unanimiter eadem via incedendum. Sperabo

interim Rottwilae nihil eiusmodi inceptum. Quodsi factum sit rogo emendari, priusquam cum dedecore nostro talia evulgentur[1])." Der Brief trägt ebenſoſehr das Gepräge des hochſtrebenden, für die Sache der Wiſſenſchaft und der Benediktiner begeiſterten, als des praktiſchen und ſachverſtändigen langjährigen Univerſitätsrektors.

Doch iſt die Antwort des Abtes von Zwiefalten, der auch ſechs Jahre Profeſſor in Salzburg geweſen und ein ſehr gelehrter Mann war[2]), nicht viel weniger intereſſant. Nachdem er ſich zunächſt über die Zahl der Lehrer in Rottweil und über die Verwendung der Subſidiengelder verbreitet, bringt er eine Reihe von Klagen gegen den Abt von Weingarten vor. Dann geht er auf die in Frage ſtehenden Lehrſtühle für Logik und Casus conscientiae ein. Es ſei wahr, daß er ſich den Pater Franz vom Abt von Ochſenhauſen erbeten habe für Logik oder Casus. Tatſächlich aber habe er zunächſt in ihm einen Präfekten für die Studenten, einen Beichtvater für die Rottweiler Bürgerſchaft und einen Spiritual für die in den Schulen ganz aufgehenden Profeſſoren zu erhalten gewünſcht. Daß deſſen Abſendung gegen den Rezeß gehe, könne er nicht finden. Es ſeien in dieſem ſechs Profeſſoren feſtgeſetzt. Und daß Logik oder Casus doziert werden ſollen, ſei die allgemeine Anſchauung der konföderierten Äbte. Übrigens könne ja der philoſophiſche und Moralkurſus in dieſem Jahre gar nicht mehr begonnen werden wegen der wenigen Hörer in dieſen Fächern und der vorgeſchrittenen Zeit. Daß Pater Franziskus Logik und Moral zugleich traktieren ſolle, habe nicht er, ſondern Pater Arſenius geſchrieben. Auf jeden Fall würde derſelbe von der thomiſtiſchen Methode, die er immer eingehalten, nicht abgehen. Was Alphons von der Prüfung durch den Biſchof

1) Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop.
2) Vgl. oben S. 187, A. 5.

ſchreibe, gelte nach Trid. sess. V de ref. c. 1 von jedem theologiſchen Lehrer. Daß diejenigen, welche nur in den Klöſtern ſtudiert hätten, keine akademiſchen Würden erlangen könnten, ſei unrichtig. Der Abt von Einſiedeln habe nur im dortigen Kloſter ſtudiert, dann in Freiburg doktoriert und hernach in Salzburg doziert [1]. Was die Inkorporation des Rottweiler Studiums in die Univerſität Salzburg betreffe, ſo handle es ſich zunächſt nur um die gehörige Errichtung des Gymnaſiums und nicht ſchon um die einer Univerſität. Zum Schluß gibt Chriſtoph ſeinem Bedauern Ausdruck, daß durch ſo ſchweren Diſſens das Gedeihen der Rottweiler Anſtalt gleich im Anfang gefährdet ſei und wünſcht möglichſt bald von dem Amt eines Präſes des Studiums [2] frei zu werden. Unterdeſſen aber bitte er Gott um Eintracht unter den konſöderierten Äbten [3].

Umgehend drückte der Abt von Weingarten ſeine Befriedigung darüber aus, daß in Rottweil noch nicht mit dem Vortrag von Moral und Philoſophie begonnen worden ſei. Das ſei eine ſo wichtige Sache, daß ſie zuvor von den Beteiligten wohl erwogen werden müſſe. Auch er wolle den Frieden [4].

Das am meiſten intereſſante Moment in dieſer Korreſpondenz iſt offenbar die Forderung des Abtes von Weingarten, daß in Rottweil nicht die mehr eklektiſche Richtung der Jeſuiten (via Quodlibetistica), ſondern die ſtreng thomiſtiſche der Salzburger Benediktineruniverſität (via Thomistica) gelten müſſe. Die unzweifelhaft

1) Gemeint iſt der berühmte Dogmatiker Auguſtin Reding. Sattler, Kollektaneenblätter 197. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon[2] s. h. v.

2) Da, wie oben S. 189 bemerkt wurde, der Abt von St. Blaſien die Stelle eines Präſes des Studiums abgelehnt hatte, ſo kam die Sache ſtatutengemäß zunächſt an den Präſes der Schwäbiſchen Kongregation reſp. verblieb bei demſelben.

3) Brief vom 20. Dezember 1673. Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop.

4) Brief vom 22. Dezember 1673. Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop.

in Oppoſition gegen die Jeſuitenuniverſitäten erfolgte Gründung der Univerſität der Benediktiner zu Salzburg im Jahre 1622 hatte nämlich einen großen Aufſchwung des theologiſchen Studiums bei den Benediktinern im Gefolge. Es trug aber demgemäß die Theologie der Benediktiner einen der theologiſchen Richtung der Jeſuiten vielfach entgegengeſetzten Charakter. „Die deutſchen Benediktiner des achtzehnten Jahrhunderts traten in die Fußſtapfen der Dominikaner und vertraten wohl nicht ohne Oppoſition gegen die Jeſuiten den ſtrengen Thomismus.... Wir finden bei den deutſchen Benediktinern der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts nochmals alle Sätze und Lehren des ſpekulativen Thomismus, wie ſie in den vorausgegangenen Jahrhunderten und namentlich während des ſiebzehnten in den Dominikanerſchulen Frankreichs und Spaniens gelehrt worden waren; die geſamte Tradition dieſer Schulen iſt in die Thomiſtik der deutſchen Benediktiner hinüber genommen. Demgemäß wiederholt ſich hier nochmals die Polemik gegen die vom Thomismus abweichenden Sätze der ſkotiſtiſchen Doktrin, ſowie gegen den die praemotio physica beſtreitenden Molinismus der Jeſuiten. Es wiederkehren nochmals die Diskuſſionen aller jener Meinungsverſchiedenheiten, die innerhalb der Thomiſtenſchule ſelbſt ſtatthatten.... Die Jeſuiten aber verhielten ſich von vornherein gegenüber den aus dem Mittelalter überlieferten Meinungsgegenſätzen innerhalb der Scholaſtik eklektiſch. Der Molinismus war ein entſchiedenes Abgehen von den ſpekulativen Grundlagen des Thomismus und im Gegenſatze zu dieſem ſchlägt im ſcholaſtiſchen Peripatismus der Jeſuiten entſchieden ein formal-empiriſtiſches Element vor.“ So K. Werner kurz und gut über den Gegenſatz zwiſchen Benediktiner- und Jeſuitentheologie im 17. und 18. Jahrhundert [1]).

1) Geſchichte der katholiſchen Theologie ſeit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. 1866. 89 ff. Werner ſpezifiziert dann den Gegenſatz

Die Gründung der beiden Lehrſtühle für Logik und Kaſuiſtik, die im Jahre 1673 Anlaß zu ſo ſchwerem Diſſens gegeben, und damit der von Anfang an geplante Ausbau des Rottweiler Studiums ließ aber nicht mehr lang auf ſich warten. Schon am 30. Juni 1674 wandte ſich der Rat von Rottweil an den Abt von Zwiefalten mit der Bitte, es möchte vom Herbſt ab mit der Doktion der Philoſophie und der Casus conscientiae begonnen werden, damit die Schüler, welche mit der Rhetorik fertig geworden ſeien, in Rottweil ihre Studien fortſetzen könnten[1]). Darauf antwortete der Abt, er wolle es entſprechend ihrer Bitte an nichts mangeln laſſen. Doch habe nicht er allein hierin zu verfügen, ſondern es ſtehe alles bei den an dem Rottweiler Studium intereſſierten Prälaten. Er werde deren Gutachten hierüber einholen und ihnen dann Mitteilung machen[2]). Die Prälaten aber waren offenbar damit einverſtanden. Denn vom Herbſt 1674 beziehungsweiſe 1675 ab las man in Rottweil Logik, Phyſik und Kaſuiſtik[3]). Ob mit der Zeit darüber hinausgegangen wurde, ob in der Folge außer Moral noch weitere theologiſche Fächer doziert wurden, kann ich nicht ſagen. Ich glaube es aber verneinen zu ſollen. In einem Memoriale der Profeſſoren des Kollegs vom 14. Juli 1681 wird gebeten, nicht über die Zahl der ſechs von Anfang

noch mehr. Wortwörtlich ſchließt ſich Sattler, Kollektaneenblätter S. 417 ff., an Werner an, hat ihn aber — ſicher unabſichtlich — zu zitieren vergeſſen. R. Mittermüller, Die Benediktineruniverſität Salzburg und der hl. Thomas von Aquin. Studien und Mitteilungen u. ſ. w. Jahrg. V (1884), Bd. I, S. 361 ff. Vgl. auch Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik I (1873), 450. Aus den älteren Autoren, die über dieſen wiſſenſchaftlichen Gegenſatz, zum Teil auch mit zu ſtarker Kritik der Scholaſtik handeln, ſeien erwähnt: Ziegelbauer, Historia rei litterariae etc. P. II, p. 1 sqq.; Gerbert, Historia Nigrae Silvae t. II, p. 501 sq.

1) Rottw. Akt. Fasz. 107 Kop.

2) Brief vom 17. Juli 1674. Rottw. Akt. Fasz. 106.

3) Ephemerides Collegii Rottwilani von Jan.—April 1675, von Sept.—Dez. 1675, von Jan.—April 1676. Rottw. Akt. Fasz. 107. Orig.

an ſtipulierten Profeſſoren hinauszugehen [1]). Von dieſen ſechs aber waren vier bis fünf ohne weiteres durch den Unterricht in den Rudimenten, der Grammatik, Syntax, Poetik und Rhetorik d. h. in den litterae humaniores in Anſpruch genommen.

In der Logik wurde auch bei den Benediktinern im Anſchluß an Ariſtoteles gehandelt vom Objekt der Logik, vom ens rationis, von den Univerſalien, den Prädikamenten, vom Satze und von der Rede, vom Begriff, Urteil und Schluß. Die Phyſik handelte von den allgemeinen Prinzipien und Urſachen der Dinge, von Bewegung, Zeit und Raum, vom Himmel, von den Elementen, von den zuſammengeſetzten Körpern, von Generation, Korruption, Alteration derſelben, von den unbeſeelten und beſeelten Körpern, woran ſich die Lehre von der Seele im allgemeinen und nach ihren beſonderen Funktionen ſchloß. Die theologica moralis gehörte an ſich zur theologia scholastica. Soweit ſie aber mehr Kaſuiſtik war d. h. inſofern ſie die moraliſchen Materien, welche auch die ſcholaſtiſche Theologie behandelte, magis decidendo quam disputando traktierte, ſchied ſie von der theologia scholastica als eine beſondere Disziplin aus [2]).

Als Lehrer in der Philoſophie werden genannt: Baſilius Itten von Rheinau, Roman Steigenteſch von Petershauſen, Albert Kraz von Ottobeuren, Joachim Morſack von Zwiefalten, Placidus Renz von Weingarten, Karl Schultheiß von Otto-

---

1) Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop. Sattler, Kollektaneenblätter 134, ſagt, daß die philoſophiſchen und theologiſchen Lehrfächer doziert worden ſeien. Das war doch kaum möglich, wenn auch, wie aus dem angeführten Memoriale hervorgeht, einer oder zwei weitere Profeſſoren über die ſechs da waren. Daß der Plan zu der Erweiterung immerhin beſtand iſt ſicher.

2) Werner, Geſch. d. kath. Theol. 50, 92, 112 ff. Sattler a. a. O. 147. Vgl. ob. S. 198, A. 1. Specht, Geſch. d. Univ. Dillingen 202 f.

beuren, Marianus Raßler von Zwiefalten, Pontianus Schütz von Ottobeuren, Hermann Settelin von Ochſenhauſen, Sebaſtian Textor von Ottobeuren, Anton Yelin von Zwiefalten[1]). Aus dieſen hat nachher der eine oder andere als Profeſſor an der Univerſität Salzburg doziert und ſich auch ſchriftſtelleriſch betätigt, ſo: Joachim Morſack von Zwiefalten[2]), Pontian Schütz von Ottobeuren[3]) und Sebaſtian Textor aus dem gleichen Kloſter[4]). Die meiſten anderen haben ſich wenigſtens ſchriftſtelleriſch betätigt[5]).

1) J. Kiſtler, Materialien z. e. Geſch. d. Rottw. Studienanſtalt 8 f., ohne aber anzugeben, woher er die Namen hat. Ihm folgt Ruckgaber, Geſch. v. Rottweil II, 1, 266[165], ebenfalls ohne Angabe der Quelle. — In Dillingen gehörte der Profeſſor der Rhetorik, der oberſten Gymnaſialklaſſe, zur philoſophiſchen Fakultät und mußte magister philosophiae ſein. Specht, Geſch. d. Univ. Dillingen 118. Ob bei der obigen Aufzählung, die allem nach auf einer alten Liſte beruht, das auch der Fall iſt, kann nicht entſchieden werden.

2) Sulger, Annales mon. Zwifalt. P. II, p. 271, 318, 324, 333. Ziegelbauer, Historia rei litt. P. III, p. 589. Holzherr, Geſch. v. Zwiefalten 128, 135[2] Sattler, Kollektaneenblätter 236.

3) Ziegelbauer l. c. P. III, p. 617; P. IV, p. 265, 291. Sattler a. a. O. 224.

4) Ziegelbauer l. c. P. III, p. 626; P. IV, p. 161. Sattler a. a. O. 252.

5) Zu: Baſilius Itten von Rheinau: Ziegelbauer l. c. P. III, p. 151; Albert Kraz von Ottobeuren: Ziegelbauer l. c. P. III, p. 540; P. IV, p. 149, 522 u. Feyerabend, Jahrbb. von Ottobeuren III (1815), 528; Placidus Renz von Weingarten sen. — wohl zu unterſcheiden von Placidus Renz iun. desſelben Kloſters —: Ziegelbauer l. c. P. III, p. 617; P. IV, p. 123, 303; Karl Schultheiß von Ottobeuren: Ziegelbauer l. c. P. III, p. 557; Hermann Settelin von Ochſenhauſen: Ziegelbauer l. c. P. III, p. 584 ſchreibt: »Hermannus Sättelin, Ochsenhusanus in Suevia, librorum interpres c. a. 1605«. A. Lindner, Verzeichnis aller Äbte und der vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis 1861 verſtorbenen Mönche der Reichsabtei Ochſenhauſen, O. S. B., aber: P. H. Sättele (Settelin), Dr. theol., machte zu Dillingen ſeine Studien, Profeſſor am Lyceum zu Rottweil, † 1693 und führt zwei Schriften von ihm an. Diözeſanarchiv von Schwaben. XVII (1899),

Nicht eben ſo ſicher kann die Liſte derjenigen Profeſſoren, welche Moral geleſen haben, aufgeſtellt werden. Es kommt das unter anderem auch davon her, daß der eine oder andere Philoſophiedozent auch für Moral eintrat. So hat der angeführte Baſilius Jtten von Rheinau ſicher auch Moral geleſen[1]). Das Gleiche dürfte bei dem oben unter den Philoſophen nicht genannten Franziskus Cleſin und bei dem daſelbſt angeführten Hermann Settelin von Ochſenhauſen der Fall ſein[2]). Längere Zeit hat Mauritius Borg von Zwiefalten Kaſuiſtik doziert[3]).

Wie ſo leicht ein Wechſel der Fächer eintrat, welche ein und derſelbe Lehrer übernehmen mußte, ſo wechſelten die Lehrer und Superioren überhaupt zu häufig. Daher verlangten mit Recht die Profeſſoren des Kollegs im Juli 1681 in einem Memoriale an die konföderierten Äbte, daß die Superioren, Profeſſoren und Beichtväter (für die Bürgerſchaft) nicht ſo oft abgerufen und durch andere erſetzt werden möchten[4]).

Trotzdem ſcheint es nicht an Schülern gefehlt zu haben. Abgeſehen von den allem nach zahlreichen Gymnaſiſten ſtellten ſich nach und nach auch die Hörer für die höheren Fächer zahlreicher ein, näherhin die Novizen aus den Klöſtern. Waren

154; Anton Yelin von Zwiefalten: Sulger, Annales mon. Zwifalt. P. II, p. 297; Ziegelbauer, Historia rei litt. P. III, p. 547; Holzherr, Geſch. v. Zwiefalten 135.

1) »Casuisticae theses menstruae praeside P. Basilio de Rheinau (30. Jan. 1675)«. Ephemerides Coll. Rottw. Rottw. Akt. Fasz. 107. Orig. Feyerabend, Jahrbb. v. Ottobeuren III (1815), 510[1].

2) Brief des Superiors Leo Duelli an Abt Chriſtoph von Zwiefalten v. 9. Okt. 1674. Orig. Rottw. Akt. Fasz. 107. Ziegelbauer l. c. P. III, p. 569. Geiſenhof, Geſch. v. Ochſenhauſen 156, 163. Diözeſanarchiv v. Schwaben. XVII (1899), 99.

3) Sulger, l. c. P. II, p. 331 sq. Ziegelbauer l. c. P. III, p. 605; P. IV, p. 704.

4) Rottw. Akt. Fasz. 107. Kop. Eine, zum Teil unvollſtändige, zum Teil unrichtige Aufzählung von Superioren bei Holzherr, a. a. O. 136[2].

im Jahre 1674 auf 1675 nur vier ſtudierende Fratres da[1]), ſo brachte das Studienjahr 1675/76 gleich im Anfang deren zehn [2]). Im Verlaufe mag ſich der Zuzug aus den verbündeten Klöſtern geſteigert haben. In dem bereits angeführten Memoriale der Profeſſoren an die Äbte vom Jahre 1681 melden die erſteren, daß auch das Kloſter Gengenbach ſeine ſtudierenden Fratres ſchicken wolle [3]).

Allein ein eigentlicher Aufſchwung der höheren Studien konnte doch nicht erfolgen, bevor die notwendigen Gebäude hergeſtellt waren. Daher war ſchon im Interimsrezeß von 1673 die eventuelle Erbauung eines Konvikts und eines Kollegienhauſes in Ausſicht genommen und waren mit den Rottweilern hierauf gehende Leiſtungen ſtipuliert worden [4]). Auch die Äbte hatten zu dieſem Zwecke von Anfang an fixe Subſidiengelder garantiert [5]). Noch im Jahre 1674 begannen Unterhandlungen wegen Erwerbs des Hauſes der Johanniter, die aber, ſo lange ſie auch dauerten, zu keinem Reſultate führten [6]). Daher dachte man ſeit 1681 an die Erbauung eines Kollegienhauſes. Zu dieſem Zweck waren bemerkte Subſidiengelder ſeitens der Äbte von Anfang an feſtgeſetzt worden. Aber die hieraus fälligen Zinsquoten giengen ſehr ſchlecht ein [7]). Auch wurden die Rott-

---

1) Ephemerides Coll. Rottw. 10. Sept. 1675. Rottw. Akt. Faſz. 107. Orig.

2) L. c. 13. Okt. 1675; 9. Nov. 1675.

3) Rottw. Akt. Faſz. 107. Kop. Oben S. 202.

4) Oben S. 188.

5) Oben S. 189.

6) In einem Memoriale des Abtes Benedikt von Ottobeuren an den Rat von Rottweil, praescr. 6. Mai 1681, erklärt derſelbe, die Verhandlungen wegen der Komthurei des Malteſerordens würden zu keinem Abſchluß kommen. Rottw. Akt. Faſz. 106. Orig. Viele hierauf bezügliche Aktenſtücke befinden ſich in Faſz. 107 der Rottw. und in Faſz. 23 der Zwief. Akten.

7) Nach einem in Faſz. 107 befindlichen Regiſter zahlte: St. Blaſien viermal den halben Jahreszins à 75 Gulden = 300 Gulden; St. Ge-

weiler im genannten Jahre aufgefordert, ſich auf dem zu Ochſenhauſen am 17. Juli ſtattfindenden Konvent der Äbte zu erklären, was ſie entſprechend dem Übereinkommen von 1673 beim Bau zu leiſten bereit ſeien [1]). Doch kam es nicht dazu. An Stelle deſſen wurde zunächſt von den konföderierten Äbten im Jahre 1683 die Neckarburg um 10075 Gulden von den abgegangenen Jeſuiten erſtanden [2]).

Es war eine bedeutende Kapitalanlage, zu welcher ſich die Äbte trotz der ſchlechten Zeiten damit verſtanden. Auf ihrer Seite fehlte es alſo damals noch nicht am guten Willen zum Ausbau des philoſophiſch-theologiſchen Studiums zu Rottweil. Dagegen ließ derſelbe nach bei dem anderen Kontrahenten, der Stadt Rottweil, und ſo kam das Ende des Unternehmens ſchnell herbei.

Schildern wir dasſelbe kurz, indem wir dem trefflichen Hiſtoriker der Stadt Rottweil folgen. Kriegsdrangſale und Mißwachs verſchlangen auch die garantierten Einkünfte der Profeſſoren, ſo daß ſie ſich öfters vergebens an den Rat und die Bürgerſchaft um Unterſtützung wendeten. Namentlich war dies im Jahre 1688 der Fall. Allein man vertröſtete ſie auf beſſere Zeiten. Die Achtzehner und die Bürgerſchaft fochten geradezu den Interimsrezeß von 1673 an, indem ſie behaupteten, daß derſelbe ohne die Genehmigung der Bürgerſchaft

---

orgen lieferte ſieben halbe Zinſe à 25 = 175 Gulden; Ochſenhauſen zwei ganze à 100 Gulden; Ottobeuren drei ganze à 100 Gulden; Zwiefalten vier ganze à 75 Gulden; Weingarten einen ganzen à 100 Gulden; Wiblingen einen ganzen à 25 Gulden. Summe: 1400 Gulden.

1) Memoriale des Abtes Benedikt von Ottobeuren an den Rat von Rottweil, praescr. 6. Mai 1681. Rottw. Alt. Fasz. 106. Orig.

2) Die Kaufakten in Fasz. 107 Orig. — Was es mit dem in Faſz. 106 befindlichen: Summariſchen Anſchlag über das Freyaigentümlich Adelich Gut Graneck zu Niderößchen und den Seyenhof zu 18944 Gulden, 12 Kreuzer, für eine Bewandtnis hat, läßt ſich beſtimmt nicht ſagen. Gemeint iſt die Burg Graneck und der Säuhof bei Niedereſchach. Topographiſches Wörterbuch des Großherzogtums Baden. 1898. S. hh. vv.

abgeſchloſſen worden ſei. Auch wollten ſie von den im Rezeſſe den Vätern zugeſicherten Fronen nichts wiſſen. Endlich wünſchten ſie, daß man das Studienweſen bis auf beſſere Zeiten einſtelle. Die Vermittlung, welche der bedeutende Prälat von St. Georgen, Georg Geiſer in Villingen, 1689 übernahm, führte zu keinem Ziele. Im Oktober 1689 beſchloſſen die Achtzehner, den alten Rezeß zu kaſſieren und einen neuen zu errichten. Und im Oktober des folgenden Jahres 1690 faßten ſie den Beſchluß, wegen der unerſchwinglichen Kriegskoſten nur noch drei Benediktiner beizubehalten. Ihre Suſtentation ſollten ſie aus den einverleibten Gefällen der Kapellenkirche erhalten und die Schulen fortſetzen. Auf erneute Forderung derſelben, es möchte für ſie ein beſtimmtes, von der Stadt garantiertes Einkommen ausgeſchieden werden, antwortete man ihnen, daß man ſich in keine neuen Forderungen einlaſſen könne, bis der alte Rezeß gänzlich kaſſiert oder wenigſtens ſo modifiziert ſei, daß die Bürgerſchaft keine Urſache zur Klage mehr habe. Daraufhin faßten die Benediktiner, da ſie unter ſolchen Umſtänden in Rottweil nicht mehr bleiben konnten, auf einem Tag zu Zwiefalten im Herbſt 1691, den Entſchluß, Rottweil zu verlaſſen [1]). Der Rat ſtimmte durch Schreiben vom 4. Oktober 1691 an die Patres und an die konföderierten Äbte der Aufhebung zu und erklärte noch 1327 Gulden, 26½ Kreuzer zu ſchulden [2]).

---

1) Ruckgaber, Geſch. v. Rottweil. Bd. II, Abt. 1, S. 267 ff. Viele auf die Aufhebung bezügliche Aktenſtücke finden ſich in Rottw. Akt. Faſz. 106 und 107.

2) Faſz. 106. Kop. — Ziegelbauer macht zu dem Ende des Studiums in Rottweil die Bemerkung: Atque haec sunt misera scholarum fata in Ordine nostro, quod unus aedificet, alter destruat et quae litterarum studio sub uno abbate virtutis loco habentur, sub altero si non in vitiorum certe quidem impedimentorum numero consequendae religiosae perfectionis ponantur. Numquid Rottwilanum gymnasium, quod ab abbatibus confoederatis in Suevia anno 1673 apertum fuit, brevi post iterum aversa unius voluntate non peri-

Damit endigten leider die gemeinſamen Beſtrebungen der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation auf dem Gebiete des philoſophiſch-theologiſchen Studiums.

Allein ganz wollten — um noch einen Augenblick bei Rottweil zu bleiben — die Rottweiler ihr Gymnaſium doch nicht zu Grunde gehen laſſen. Und ſie gewannen ſchon im folgenden Jahre die Jeſuiten aufs neue für dasſelbe. Im Vertrag wurde ſtipuliert, daß dieſelben bei erfolgenden beſſeren Zeiten und etwa in vier oder fünf Jahren nach erhaltenem Frieden auch die Logik und die Casus („wobei auch die Controversiae der löblichen Societät obſervanzmäßig mit einbegriffen ſein ſollen") dozieren ſollten. Auch wurde der Bau eines Kollegiums wieder in Ausſicht genommen, der 1712 thatſächlich vollendet wurde. Die Jeſuiten lehrten nun mit ſteigendem Erfolg bis zur Aufhebung ihres Ordens. Hernach ſetzten Exjeſuiten den Unterricht fort. In den Jahren 1796 bis 1798 wurde das Gymnaſium vollſtändig reformiert. Vorzugsweiſe wurde dabei die Theologie berückſichtigt. Waren ſchon vorher Dogmatik, Moral und Kirchenrecht gelehrt worden, ſo kamen jetzt auch

clitari modo sed insciis aliis etiam atque inconsultis deseri coepit? Quod merito aegre tulit universitas Salisburgensis, cui gymnasium illud unitum fuerat. Sed irreparabilium felix oblivio.« Historia rei litt. P. I, p. 124 sq. Es kann kaum ein Zweifel ſein, daß er damit Zwiefalten meint. Zwiefalten hatte nun zwar 1686 das Gymnaſium in Ehingen übernommen und war dadurch ſehr in Anſpruch genommen. Aber es iſt nicht erwieſen, daß es ſich von Rottweil zurückgezogen hätte. Vielmehr trat Ottobeuren 1689 vom Bunde zurück. Feyerabend, Jahrbb. v. Ottobeuren III (1815), 357. Und doch belobigt Ziegelbauer dasſelbe an anderer Stelle ſo ſehr: „Quodsi per Ottenburam stetisset, Rottwillanum Gymnasium nunquam a Benedictinis professoribus destitutum fuisset". L. c. P. II, p. 573. Ziegelbauer war gegen Zwiefalten, obgleich deſſen Konventuale, ſehr verſtimmt. K. J. v. Hefele, Beiträge zur Kirchengeſchichte II (1564), 120. Studien und Mitteilungen u. ſ. w. Jahrg. IV (1883), Bd. I, S. 70. Holzherr Geſch. v. Zwiefalten 173 f.

Vorträge in der Kirchengeſchichte, Exegeſe, Homiletik und Paſtoral und noch anderes dazu, ſo daß zu einer theologiſchen Fakultät nichts fehlte[1]). Mehrere der nachmaligen Profeſſoren in Rottweil, wie Drey und Spegele, kamen an die im Jahre 1812 errichtete katholiſche Landesuniverſität in Ellwangen[2]).

Was die Klöſter, ſpeziell die der Schwäbiſchen Benediktinerkongregation Herrliches faſt auf allen Gebieten der Kunſt geſchaffen, ſteht heute noch vor aller Augen[3]). Was ſie in nationalökonomiſcher Hinſicht an Werten hervorgebracht, verdiente auch einmal eine Darſtellung. Die alten Kloſtergebiete Schwabens ſind hierin durch ein beſtimmtes Verſchulden nicht mehr, was ſie damals geweſen. Ich hielt es immerhin für intereſſant, auch den Beſtrebungen auf dem Gebiete der katholiſchen Theologie ſeitens der ſchwäbiſchen Benediktinerklöſter in den Jahrhunderten vor der Säkulariſation in etwas nachzugehen. Es war doch ein reges Leben, wenn auch der Erfolg manchmal ſehr ausblieb. Und im einen oder anderen Punkte läßt ſich für den aufmerkſamen Beobachter in der Wiſſenſchaft der katholiſchen Theologie von heute noch ein Einſchlag wahrnehmen, der aus jenen Zeiten ſtammt[4]).

---

1) Ruckgaber, Geſch. v. Rottweil Bd. II, Abt. 1, S. 269 ff.

2) Ruckgaber ſagt a. a. O. S. 293, A. 173: „Im Jahre 1812 wurde die theologiſche Fakultät von Rottweil nach Ellwangen verlegt. So auch ſteht in: Das Königreich Württemberg, Bd. III, S. 277. Aber mehr als das Obige läßt ſich allem nach nicht ſagen. Vgl. die königl. Verordnung v. 28. September 1812, A. L. Reyſcher, Sammlung d. württ. Geſetze X (1836), 409 ff., und F. X. Funk, Die kath. Landesuniverſität Ellwangen und ihre Verlegung nach Tübingen (Feſtſchrift z. 25jährig. Regier.-Jubil. S. M. d. K. Karl v. Württ.) 1889.

3) P. Keppler, Wanderung durch Württembergs letzte Kloſterbauten. Hiſtor.-polit. Blätter. Bd. 102 (1888), S. 260 ff.

4) Vgl. a. F. Wendelſtein, Wiſſenſchaft und Schule i. d. oberſchwäb. Klöſtern Zwiefalten und Wiblingen a. Vorabend d. Säkulariſation. Hiſtor.-polit. Blätter. Bd. 132 (1903), S. 422 ff.

2.

Die pſeudo-ignatianiſchen Schriften.

Von Repetent Dr. theol. Wilhelm Koch.

„Ein Geiſt und Eine Hand hat das doppelte Werk der Interpolation und Fiktion gefertigt“, — dieſes Urteil Th. Zahn's [1] über die ſieben interpolierten und ſechs fingierten Ignatiusbriefe war bisher wohl allgemein von den Patriſtikern angenommen [2]. Nur über den Geiſt, näherhin über die theologiſche Richtung des Fälſchers giengen die Anſichten auseinander. Während Th. Zahn, Duchesne und in neueſter Zeit A. Amelungk eine arianiſche bezw. ſemiarianiſche Theologie darin fanden, iſt Funk und Bardenhewer dafür eingetreten, daß der Pſeudonymus dem Kreis der Apollinariſten angehöre [3].

Der Zeit nach wurde infolgedeſſen die ganze Fälſchung in die Mitte bezw. an das Ende des 4. Jahrhunderts (oder Anfang des 5. Jahrh.) verlegt.

Jüngſt aber hat A. Hilgenfeld in ſeiner neuen Ausgabe der unter dem Namen des Ignatius und des Polykarp laufenden Schriften [4] eine neue Theſe über die Entſtehung dieſer Schriften aufgeſtellt. Darnach wäre vom ganzen Ignatius-Cyklus nur der Brief des Polykarp echt, freilich in der auf uns gekommenen Form bereits interpoliert von einem Fäl-

1) Th. Zahn, Ignatius v. Antiochien, 1873, 143 f.

2) Bardenhewer, Geſchichte der altkirchl. Literatur, I, 138.

3) Über dieſe Kontroverſe ſ. Funk, Die apoſtol. Konſtitutionen 1891, 399 ff. Funk, Kirchengeſchichtl. Abhandlungen, II, 347 ff. und Theol. Quart.Schr. 1901, 411 ff.

4) Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei Epistulae et Martyria. Edidit et adnotationibus instruxit A. Hilgenfeld, Berolini 1902.

ſcher, welcher der Mitte des 2. Jahrhunderts angehöre und der um die gleiche Zeit die ſieben, bisher allgemein für echt gehaltenen, Ignatiusbriefe fingiert habe. Hilgenfeld nennt ihn Ignatius I.

Es iſt hier nicht unſer Zweck, dieſe von Hilgenfeld ſchon lange Zeit vertretene Anſicht über die Unechtheit der ſieben Ignatianen zu widerlegen. R. Knopf [1]) erklärt ſie, wie ſchon früher E. v. d. Goltz [2]), für nicht mehr haltbar, da weder die Spuren von ſpäterem Gnoſtizismus, die Hilgenfeld in den Briefen gefunden haben will, noch die Theologie noch die Darſtellung der Gemeindeverhältniſſe in denſelben ein Herabrücken der Briefe in die Mitte des 2. Jahrhunderts verlangen. Die übrigen Einwände, die Hilgenfeld gegen die Echtheit der Briefe erhebt (ſie enthalten Widerſprüche, z. B. bald eine nimia arrogantia, bald eine nimia humilitas des Verfaſſers) [3]), ſind bei einem Schriftſteller von der Sprachoriginalität des Ignatius (I) nicht ſchwer abzuweiſen. „Die Ignatianen ſind echt, und ſie fallen noch ins 1. Drittel des 2. Jahrhunderts. Bei dieſem Urteil wird es trotz Hilgenfelds erneutem Angriff bleiben müſſen, und damit richtet ſich auch von ſelber die Vergewaltigung, die H. dem Polykarpbrief zuteil werden läßt" [4]).

Die Beſtreitung der Echtheit der ſieben Ignatianen iſt indes für Hilgenfeld nur die Vorſtufe zur Aufſtellung ſeiner neuen Theſe über die Entſtehung der ſog. pſeudoignatianiſchen Briefe. Dieſelbe erfolgte, behauptet H., in drei Stufen.

Zuerſt wurden die ſieben Briefe zu zwölf ergänzt, indem ein 2. Fälſcher (Ignatius I* genannt) die fünf Briefe, den

1) Theol. Litt.Ztg. 1903, 331.

2) E. v. d. Goltz, Ignatius v. Antiochien, 1894, 3.

3) Prolegomena XI. XII und S. 311 f.

4) Theol. Litt.Ztg. 1903, 332. — Hilgenfeld hält aufs neue an der Unechtheit der ſieben Ignatianen feſt in der Zeitſchr. f. wiſſ. Theol. 1903, Heft 2.

der Maria an Ignatius, die Antwort des Ignatius an Maria, den an die Tarſenſer, an die Antiochener und an Hero vollſtändig fingiert und an die bereits vorhandenen ſieben Briefe angefügt habe. H. bezeichnet deshalb die fünf weiteren, fingierten Briefe als Supplementa Ignatii I^a. Die Zeit dieſer 2. Fälſchung ſoll die Mitte des 3. Jahrh., der Urheber ein Origeniſt ſein.

In dieſer Zwölfzahl waren nun die Ignatianen längere Zeit im Umlauf [1]). Erſt im 4. Jahrhundert, nach der Synode von Nicäa, aber noch vor der 1. Synode von Konſtantinopel, auch noch vor den Apoſtoliſchen Konſtitutionen (AK.), wurde als 6. Supplement der Brief an die Philipper angefügt, durch die Hand eines Semiarianers euſebianiſcher Richtung (von H. Ignatius I^b genannt) [2]). Dies die 2. Stufe der Entſtehung der Pſeudoignatianen.

Um dieſelbe Zeit endlich, zwiſchen 325 und 381, wurden die ſieben älteſten Briefe ebenfalls durch einen Euſebianer, der aber mit Ignatius I^b nicht identiſch iſt, interpoliert, zur ſog. längeren griechiſchen Rezenſion der ſieben Briefe umgearbeitet (Ignatius II genannt) — 3. Stufe. Vgl. S. 176.

Während Hilgenfeld alſo bezüglich der interpolierten Briefe

---

1) Die Reihenfolge der zwölf Briefe während dieſer Zeit, aufbewahrt durch Codex G^1 = cod. Medic. (graec.) und L^1 = versio anglolatina, ſei geweſen: Maria an Ignatius, Ignatius an Maria, die ſieben „echten" Briefe, endlich die drei übrigen Supplemente. In dieſer Anordnung verrate ſich der Plan, die fünf Supplemente in die Romreiſe des Ignatius einzugliedern. Das 1. und 2. Suppl. erſcheine noch vor der Reiſe, das 3., 4. und 5. ſchon von Philippi aus geſchrieben (Hilgenfeld, S. 177; Proleg. XIV).

2) Da dieſer Brief als erſt am Ende der Reiſe, in der Nähe von Rhegium, verfaßt gedacht ſei, habe man ihn geſchickt an den Schluß der bereits umlaufenden 2. Sammlung geſetzt. Um die Zwölfzahl jedoch nicht zu überſchreiten, ſei in einigen Hſſ. (L^2) der Brief der Maria an Ignatius ausgelaſſen worden (S. 177. 346).

nur die Anſicht Zahns und Amelungks erneuert, iſt ſeine Aufſtellung eines Ignatius I^{a} und Ignatius I^{b}, die ſowohl unter ſich als auch von dem Interpolator Ignatius II verſchieden ſein ſollen, eine völlig neue. Indem wir die weniger wichtige Frage, ob Ignatius II wirklich ein Euſebianer aus der Zeit zwiſchen 325 und 381 iſt, an den Schluß unſrer Abhandlung zurückſtellen, unterſuchen wir an erſter Stelle, ob Hilgenfelds Unterſcheidung zwiſchen Ignatius I^{a} und Ignatius II begründet iſt. In zweiter Linie prüfen wir die Gründe, die Hilgenfeld für eine Scheidung zwiſchen Ignatius I^{a} und Ignatius I^{b} ſowohl als für eine ſolche zwiſchen Ignatius I^{b} und Ignatius II beibringt.

1. Die Annahme eines Ignatius I^{a} ſei notwendig, die fünf Supplemente: Brief der Maria an Ignatius, Antwort des Ignatius an Maria, Brief an die Tarſenſer, an die Antiochener und an Hero — fallen in eine frühere Zeit als die Interpolation: Dafür führt H. folgende Gründe an: zuerſt einen ſprachlich-ſtiliſtiſchen, entnommen der Parallele zwiſchen: Brief der Maria an Ignatius Kap. 2—4 und Brief an die Magneſianer Kap. 3, 2—4. In erſterem Brief nämlich werden die Beiſpiele (Propheten: Samuel, Daniel, Jeremias; Könige: Salomon, Joſias; Prophet und König zugleich: David) in beſſerer Reihenfolge, chronologiſch, aufgeführt als im Brief an die Magneſianer 3, 2—4, wo David weggelaſſen und Daniel dem Samuel vorausgeſchickt iſt. H. hält dies für ein Zeichen, daß Magn. 3, 2—4 ſpäter geſchrieben ſei als Mar. an Ign. 2—4, eine Umänderung des letzteren, daß ſomit ein Ignatius I^{a} und ein Ignatius II angenommen werden müſſe (S. 347).

Die Parallele an ſich könnte aber auch gerade das Gegenteil beweiſen, daß die beſſere Reihenfolge von einem Späteren gemacht wurde, daß Ignatius II alſo früher iſt als Ignatius

I^a. Ja nicht einmal das ſchließt die Parallele, allein betrachtet, aus, daß beide Briefe, um die es ſich handelt, von einem und demſelben Verfaſſer ſtammen. Kann nicht derſelbe Schriftſteller eine Reihe von Beiſpielen bald in dieſer bald in jener Aufeinanderfolge citieren?

Doch H. hat in den fünf Supplementen auch ſachliche Gründe gefunden, die ſie in eine frühere Zeit als die der Interpolation verweiſen ſollen, in eine Zeit nicht weit weg von Ignatius I (nach H. Mitte des 2. Jahrh.), in das 3. Jahrhundert (S. 346).

Im Brief an die Tarſenſer Kap. 2—7 ſeien Irrlehrer bekämpft, die nur im 3. Jahrh. noch, nicht mehr im 4. von Bedeutung geweſen ſind, Gnoſtiker, Monarchianer, Ebioniten. Außerdem werde dort die ganz heidniſche Leugnung der Auferſtehung und heidniſche, ſybaritiſche Lebensweiſe verurteilt; ſolche praktiſche Irrlehren ſeien aber unmöglich in die Kirche des 4. Jahrh. mit Erfolg eingedrungen; derartige Grundſätze hätten eher noch am Anfang des 3. Jahrh. bei manchen Chriſten Anklang gefunden, wo Origenes in der Tat ſolche widerlegen mußte, wie Euſebius (H. E. VI, 37) berichte. Vgl. S. 348.

H. überſieht jedoch, daß die Bekämpfung der genannten Irrlehren eine Fiktion iſt, geſchrieben vom Standpunkt des echten Ignatius. Die Irrlehren der Gnoſtiker, Monarchianer und Ebioniten reichen aber in ihren Anfängen nicht bloß in die ignatianiſche, ſondern ſogar in die apoſtoliſche Zeit hinein. Die Paſtoral- und Johannesbriefe zeigen dies. Auch jene praktiſchen Häreſien ſind vom Standpunkt der Zeit des echten Ignatius bekämpft, kommen alſo für eine Anſetzung der fünf Supplemente ins 5. Jahrhundert nicht in Betracht. Und ſollte die Tatſache, daß auch Origenes dergleichen Lehren bekämpfen mußte, Hilgenfelds einziger Beweis dafür ſein, daß Ignatius I^a ein Origeniſt war?

Ins 3. Jahrhundert als Abfaſſungszeit der fünf Supplemente führe die Stelle im Brief an die Antiochener 1, 1, ſpeziell die Anfangsworte ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος πεποίηκε (S. 348). Alexander von Jeruſalem begann i. J. 271 einen Brief, der durch Klemens v. Alex. an die Antiochener geſchickt wurde, mit genau denſelben Worten. Sie ſind uns von Euſebius (H. E. VI, 11, 5) erhalten. H. bemerkt nun dazu, es ſtehe feſt, daß Ignatius I^a dieſe Worte Alexanders nachgeahmt habe. Das iſt richtig[1]), aber H. geht zu weit, wenn er Ignatius I^a für einen Zeitgenoſſen Alexanders (3. Jahrh.) hält, ja ſogar die Möglichkeit offen läßt, daß Alexander ſelbſt den pſeudoignatianiſchen Brief an die Antiochener geſchrieben hätte. Kann denn der Verfaſſer des letzteren Briefs jene Worte Alexanders nicht auch erſt durch Euſebius erfahren haben? Nur wenn H. beweiſen könnte, daß Pſeudoignatius aus Alexanders Brief direkt entlehnt hätte, wäre ſeine Theſe haltbar. Jener Beweis iſt aber weder erbracht noch zu erbringen möglich.

H. weiſt jedoch auf die unmittelbar folgende Mahnung in demſelben Brief (Ant. 1, 2) hin, μήτε τὸν Χριστὸν ἀρνεῖσθαι προφάσει τοῦ ἑνὸς θεοῦ, und meint, dieſe Worte deuten auf die Zeit der Monarchianer hin, alſo ins 3. Jahrh. (S. 348). Aber paſſen die Worte nicht auch in den Mund eines Mannes, der zur Zeit der Arianer lebte? Und wenn je nicht, iſt dieſer Brief nicht wiederum eine Fiktion, die in eine frühere Zeit verlegt ſein will?

Dasſelbe wenden wir ein, wenn H. Ant. 5 und 11, 2 beizieht zum Erweis eines Ignatius I^a, der im 3. Jahrh. geſchrieben habe (S. 349). An dem erſtgenannten Orte mag angeſpielt ſein auf Artemon, die Ebioniten, die beiden Theodot, auf Marcion und die Doketen, — in einem fingierten Brief

1) vgl. Funk, Patr. ap. II^2, z. d. St.

iſt dies begreiflich, auch wenn er im 4. Jahrh. geſchrieben iſt, denn was dieſe Irrlehrer aufſtellten, das alles findet ſich im Keime ſchon zu der Zeit des echten Ignatius. In Ant. 11, 2 ſodann erſcheinen allerdings der Kaiſer, dem die Chriſten von Antiochien unter gewiſſen Bedingungen gehorchen ſollen, und die Behörden, die Anlaß zum Vorgehen gegen die Chriſten ſuchen, als Heiden: vom fingierten Standpunkt des Pſeudo-ignatius aus iſt dies völlig richtig, und der Brief an die Antiochener muß deshalb nicht vor Konſtantin geſchrieben ſein (S. 349). Allerdings will nun H. beobachtet haben, daß im interpolierten Brief an die Smyrnenſer 9, 2. 3 der Kaiſer als Chriſt vorausgeſetzt ſei; Interpolation und Fiktion der zwölf Ignatianen könne alſo nicht von demſelben Schriftſteller herrühren und die Annahme eines Ignatius I^a neben Ignatius II ſei notwendig (S. 357). Allein in Smyrn. 9, 2. 3 ſpricht auch nicht Ein Wort von einem chriſtlichen Kaiſer. Über die Religion des Kaiſers iſt dort keine Andeutung gemacht.

Hauptinſtanz gegen die Annahme eines Ignatius I^a, der dem 3. Jahrh. angehören ſoll, iſt und bleibt aber Antioch. 12, 2, jene Stelle, wo die niederen Kirchenämter der *ὑποδιάκονοι, ἀναγνῶσται, ψάλται, πυλωροί, κοπιῶντες, ἐπορκισταί, ὁμολογηταί* aufgezählt werden. H. weiſt ſelbſt darauf hin, daß Kleriker, die *κοπιῶντες* genannt werden, vor dem Geſetz des Jahrs 357 (Cod. Theodos. XVI, 2, 15) nirgends erwähnt ſeien. Daher, gibt er zu, ſcheine alles auf das 4. Jahrh. hinzuweiſen. In Wahrheit aber ſei es nicht ſo: Ignatius I^a habe noch nicht den beſtimmten Titel gebraucht, und Lightfoot gebe zu, daß fossores oder fossarii ſchon vor dem 4. Jahrh. in den Kirchen exiſtiert haben. Daß ſie ſchon im 3. Jahrh. *κοπιῶντες* genannt wurden, ſei möglich (S. 349). Daß ſie aber in der Tat ſchon damals ſo genannt worden ſeien, beweiſe ein von A. Deißmann gefundenes Originaldokument aus der Diokle-

tianiſchen Chriſtenverfolgung, wo von *νεκροτάφοι* (vespillones) die Rede iſt. Wenn nun die *νεκροτάφοι* von den Chriſten *κοπιῶντες* genannt worden ſeien, ſo ſei dies nicht auffallend (S. 361 f.).

H. berückſichtigt jedoch zu wenig, daß es hier gerade auf den beſtimmten Ausdruck *κοπιῶντες* ankommt. Dieſer findet ſich vor dem Jahr 357 nirgends[1]), und wenn ihn nun der Brief an die Antiochener (12, 2) enthält, ſo folgt unwiderleglich daraus, daß er vor dem 4. Jahrh. nicht verfaßt iſt.

Das 3. Jahrhundert kommt aber auch wegen der ſiebengliedrigen Aufzählung an ſich für den Brief nicht in Betracht. Denn angenommen, Ant. 12, 9 bezw. die Namen der ſieben Kirchenämter ſeien im 3. Jahrhundert niedergeſchrieben worden, wie H. will, ſo dürften wir mit Sicherheit erwarten, daß auch die Didaskalia, die in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts verfaßt wurde, und die auf die Kirchenämter zu ſprechen kommt, ſolch eine ausführliche Aufzählung enthalte. Nun iſt dies aber nirgends der Fall. Die Didaskalia weiß von einer derartigen Aufeinanderfolge noch nichts. Dieſe Tatſache verweiſt mit aller Entſchiedenheit den Antiochenerbrief aus dem 3. Jahrhundert in eine ſpätere Zeit. Er kann vor dem 4. Jahrh. nicht entſtanden ſein, ja er fällt nicht einmal in die 1. Hälfte dieſes Jahrhunderts (der Name *ὑποδιάκονος*, der im Morgenland zum erſtenmal bei Euſebius erſcheint[2]), würde die Annahme dieſer Entſtehungszeit noch ermöglichen), die Erwähnung der *κοπιῶντες* läßt als früheſten Zeitraum der Abfaſſung des Antiochenerbriefs nur die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zu. Das iſt aber dieſelbe Zeit, der Hilgenfeld ſelbſt

1) Wir ſehen ganz davon ab, daß jene *νεκροτάφοι* eher heidniſche als chriſtliche Leichenträger ſind, vgl. Theol. Litt.Ztg. 1902, 206 f.

2) Vgl. F. Wieland, Die genetiſche Entwicklung der ſog. ordines minores, S. 43.

die Schriften des Ignatius II und Ignatius I^{b} zuſchreibt. Mit dem Antiochenerbrief aber auch die vier andern Supplemente des Ignatius I^{a}. Iſt dann überhaupt noch die Annahme eines Ignatius I^{a} notwendig? Theologiſch beſteht keine Verſchiedenheit zwiſchen den Schriften, die Ignatius I^{a} einerſeits und Ignatius II (ſowie Ignatius I^{b}) [1]) andererſeits geſchrieben haben ſollen. Zeitlich fallen ſie zuſammen: es ſpricht deshalb große Wahrſcheinlichkeit dafür, daß Ignatius I^{a} und Ignatius II ein und dieſelbe Perſon ſind.

Dieſe Wahrſcheinlichkeit wird verſtärkt, wenn wir Ignatius I^{a} und Ignatius II vom ſprachlichen Geſichtspunkt aus betrachten. Die folgende Tabelle zeigt eine Übereinſtimmung zwiſchen den beiden Gruppen Ignatius I^{a} und Ignatius II in mehreren eigentümlichen Worten und Phraſen:

	Ignatius I^{a}	Ignatius II
ἀλογέω	Mar. an Ign. 2,1	Smyrn. 6,3.
βδελικτός	Her. 1,2; 2,2; 4,3	Philad. 6,4.
βδελίσσομαι	Her. 4,1; 5,1	Philad. 4,3.
γοητεία	Ant. 11,3	Eph. 19,3.
δόκησις	Tarſ. 2,1	Trall. 9,3; 10,5 zweimal; Philad. 6,5; Smyrn. 2,1.
δορά	Her. 2,1	Eph. 5,3.
ἐνσωμάτωσις	Ant. 4,3	Philad. 6,5.
ἐπαισχύνομαι (τὸν σταυρόν, τὸ πάθος)	Her. 2,2; 4,1	Trall. 6,3; 11,5; Philad. 6,5.
θεὸς (ὁ) τῶν ὅλων	Her. 7,2	Trall. 3,1.
θεὸς ἄγνωστος	Ant. 5,1	Trall. 6,3; Smyrn. 6,3.
ἱεράομαι	Mar. an Ign. 4,1	Smyrn. 9,2.
ἱερωσύνη	„ „ „ 2,1 f.; 5,1	Magn. 3,10; Smyrn. 9,3.

1) Wir können letzteres anfügen, weil nach H. Ignatius II und Ignatius I^{b} theologiſch gleiche Autoren ſein ſollen.

	Ignatius I^a	Ignatius II
ἰουδαϊκός	Ant. 1,2	Magn. 8,1; Smyrn. 7,1.
κάτοχος	Mar. an Ign. 4,1	Magn. 3,2.
κτίσις	Ant. 9,1	Trall. 6,4; Philad. 6,5.
κυριοκτόνος	Tarſ. 3,3	Trall. 11,5.
μεμετρημένος	Her. 1,2	Magn. 9,3.
νήφω	Tarſ. 8,1	Eph. 10,4.
νόθος	Ant. 7,1	Magn. 5,2.
νόσος, νοσεῖν (= Irrlehre)	Ign. an Mar. 5,1	Trall, 8,1.
οἰκέτης	Her. 4,1	Philad. 4,6.
παραιτέομαι	Ant. 5,2; Mar. an Ign. 3,2	Röm. 8,2.
περιττός	Mar. an Ign. 5,2	Trall. 10,2.
πνευματοφόρος	Her. Überſchrift	Eph. 9,6; Röm. Überſchr.
ῥεμβός	Ant. 11,1	Philad. 4, 8.
συνδιάκονος	Her. 8,2	Smyrn. 13,1.
συνεργοὶ (εἰς τὴν γέννησιν, τῆς γεννήσεως, τεκνογονίας) = Eltern	Her. 4,1	Philad. 4,3.
χριστοκτόνος	Her. 2,3	Magn. 11,2.
ψιλὸς (ἄνθρωπος)	Tarſ. 2,1; 6,1. 2. 4.	Trall. 6,4; Philad. 6,3.

Bei einer ſo vielfachen ſprachlichen Uebereinſtimmung iſt es nicht mehr möglich, für die 5 Supplemente und die interpolierten Briefe je einen verſchiedenen Autor anzunehmen [1]), zumal wenn beide Gruppen weder Anzeichen von zeitlicher noch theologiſcher Verſchiedenheit aufweiſen. Hilgenfelds Theſe iſt alſo bis jetzt wenigſtens inſoweit als ſie einen Ignatius I^a von einem Ignatius II unterſcheidet, als unhaltbar erwieſen.

2. Hilgenfeld führt neben Ignatius I^a einen weiteren Fälſcher ein, der den Brief an die Philipper fingiert habe, Ignatius I^b. Daß für den Philipperbrief ein anderer

1) Vgl. auch Zeitſchr. f. wiſſ. Theol. 1899, 549.

Autor angenommen werden müſſe als für die übrigen Supplemente, beweiſe ſchon die Appendix der versio anglolatina, die ſämtliche 16 Ignatiusbriefe (mit Einſchluß des Martyriums) enthalte, nur nicht den Philipperbrief. Und doch heiße es in der Appendix: zu Ende ſind die Briefe des Martyrers Ignatius, ſiebzehn an der Zahl (S. 176).

Allein gerade dieſe Schlußbemerkung ſpricht doch eher dafür, daß der Philipperbrief urſprünglich in der Sammlung ſtand, an 13. Stelle, ſpäter aber aus einem unbekannten Grunde weggelaſſen wurde, wie wir etwas Aehnliches auch bezüglich des Briefs der Maria an Ignatius bemerkt haben (oben S. 210 Anm. 2). H. wertet hier zu hoch die Anordnung der versio anglolatina. Der Cod. Monacensis (graec.) und Genoſſen (nach H. = G^2) enthalten den Philipperbrief und zwar nach dem Brief an die Tarſenſer. Wir ſehen auch, warum er an letzteren Brief angereiht wurde. Tarſ. 10, 1 wird nämlich die Gemeinde von Philippi erwähnt; da lag es nun nahe, ſofort den Brief an die Philipper folgen zu laſſen. Iſt es nun nicht höchſt wahrſcheinlich, daß derjenige, der den Brief an die Tarſenſer erdacht hat (nach H. Ignatius I^a), auch den Philipperbrief erſann und jenem anfügte [1]), daß alſo Ignatius I^a und Ignatius I^b identiſch ſind?

H. kann ſich freilich auch ſeinerſeits auf eine ähnliche Erſcheinung berufen, und er tut es auch (S. 350): Dieſelbe Maria, die im 1. der unechten Briefe einen gewiſſen Maris dem Ignatius empfohlen hat, wird Her. 9,3, alſo am Ende der fünf Supplemente des Ignatius I^a, mit jenem Maris wieder erwähnt. Es ſcheint daher in der Tat, daß die fünf Supplemente eine geſchloſſene Gruppe für ſich ſind und der Philipperbrief nicht zu ihnen gehört. Aber die Hſſ. haben auch hier das entſcheidende Wort, und wenn in G^2 der Phi-

1) Vgl. Funk, patr. ap. II^2 zu Philipp. Überſchrift.

Digitized by Google

lipperbrief ſteht, wenn er in der armeniſchen Ueberſetzung ſogar auf den Herobrief folgt, ſo kann das Fehlen des Briefs in G^1 nicht den Ausſchlag geben, denn dieſes Fehlen beruht wohl nur auf einem Verſehen des Sammlers [1]).

Die Hſſ. ſprechen demnach nicht notwendig für eine Trennung des Pſeudoignatius in einen Ignatius I^b und I^a.

H. hat jedoch für dieſe Trennung noch einen Hauptgrund, die ſtiliſtiſche Verſchiedenheit des Philipperbriefs von den fünf übrigen Supplementen. Dräſeke will dasſelbe gefunden haben und vertritt ſelbſt an Hilgenfelds Stelle dieſe Begründung. Er bemerkt zunächſt ganz allgemein, die Gedankendarlegung des Ignatius I^a ſei ſchlicht und einfach, im Philipperbrief dagegen oratoriſch kunſtvoll. Kenntnis der Rhetorik verrate zwar auch der Brief der Maria an Ignatius, namentlich in der Aufzählung der Beiſpiele und im Abſchluß der Aufzählung, aber im übrigen bewege er ſich in den allgewohnten Gedankengängen; ebenſo ſei es bei den vier andern Supplementen: überall einfaches Aneinanderreihen der Schriftzeugniſſe. Ganz anders im Philipperbrief. Die Sprache ſei hier ſchön, die Rhetorik glänzend. Im einzelnen weiſt Dräſeke hin auf die attractio relativa in der Einleitung des Briefs, die ſich übrigens, wie er ſelbſt geſtehen muß, auch im Brief des Ignatius an Maria findet. Hohe oratoriſche Kunſt dagegen findet er in Philipp. 1, 2 (Paraphraſe von I. Kor. 8, 6), in den Kapiteln 7, 10, 11, 12 (gehäufte Fragen an den Gegner), in Kap. 8 und 9 (kunſtvolle Prägnanz in Schilderung des Erdenlebens Jeſu; Verarbeitung der Schiftſtellen in den Redegang hinein). Rhetoriſch ſei die kraftvolle Voranſtellung der Schlagworte, z. B. 4, 6, ganz wie bei Dionyſius von Halikarnaß, Demoſthenes und Libanius, dem Zeitgenoſſen des Pſeudoignatius. Der Verfaſſer gebrauche

1) Bardenhewer, Geſch. d. altkirchl. Litt. I, 127.

ſehr geſchickt die Klimax, z. B. 5, 3, vor allem aber wende er die durchſchlagendſte Redeform, die Epanaphora, an, z. B. 4, 1. 3; 3, 2; 6; 5. Daraus folge, daß der Verfaſſer des Philipperbriefs ein ganz anderer ſein müſſe als der Autor der fünf übrigen Supplemente (S. 353—356).

Es iſt in der Tat richtig, daß der Philipperbrief unter den Pſeudoignatianen der rhetoriſch beſte iſt; das fühlt jeder der die fünf Supplemente unmittelbar vorher geleſen hat. Die Rhetorik waltet namentlich in den Kap. 1—11; der Schluß des Briefes erhebt ſich ſtiliſtiſch nicht über die fünf andern fingierten Briefe. Daß die hohe Rhetorik eine Modifizierung auch des Vokabeln-Gebrauchs mit ſich brachte, iſt klar. H. hat die dem Philipperbrief eigentümlichen Worte zuſammengeſtellt (S. 379 f.). Wir können die Liſte durch einige Nachträge noch vermehren:

ἄγευστος	Phil. 9,1	*κηρυκεία*	Phil. 8,1
ἀγνεύω	„ 13,2	*κινέω*	„ 11,3
ἀγχόνη	„ 4,1	*κλεψίνους*	„ 4,4
αἰκίζομαι	„ 8,3	*κόπος*	„ 8,2
ἀκόλαστος	„ 6,2	*κυριεύω*	„ 7,1
ἀναστρέφομαι	„ 15,3	*μαστιγία*	„ 11,4
ἀνυπόκριτος	„ Überſchr.	*μεταμέλον*	„ 4,1
ἄρτιος	„ 6,1	*μόριον*	„ 6,2
ἄστατος	„ 4,4	*μυσερός*	„ 4,3
ἀφανιάζω	„ 11,4	*νηπιοκτόνος*	„ 8,2
ἀφεθίζομαι	„ 12,1	*ὁδοιπορία*	„ 8,2
δρόμος	„ 1,1	*οἰκειοῦμαι*	„ 11,1
δραπέτης	„ 11,4	*ὀμματόω*	„ 6,1
ἐναγής	„ 3,3; 11,1	*ὁμολογία*	„ 3,3
ἐνδυναμοῦμαι	„ 15,3	*παλίμβολον*	„ 7,3
ἐπιδεικτιάω	„ 10,1	*παλινδρομέω*	„ 8,4
θεοτίμητος	„ 15,2	*παραπληξία*	„ 11,4
ἰλιγγίαω	„ 8,4	*πάτημα*	„ 11,1
ἰσάριθμος	„ 9,4	*πληρωτής*	„ 7,1
καταθαρσέω	„ 9,1	*πομπεύω*	„ 6,2
κατασκευάζω	„ 5,3	*προήκομαι*	„ 11,2
κατασκευή	„ 4,2; 8,2	*πρόπολος*	„ 10,2

προσηλόω	Phil.	7,2	σύμψυχος	Phil.	1,1
προσκομιδή	„	8,2	συντάσσομαι	„	14,2
ῥυπανθάω	„	6,2	σύστημα	„	15,1
σκίρτησις	„	8,1	ὑπεράνωθεν	„	8,3
σπάργανον	„	8,2	φιλαρχία	„	11,2
σπείρω	„	8,2	φιλοχρημονία	„	11,2
στρεβλοῦμαι	„	8,3	φρίττω	„	3,3; 9,1; 11,2
σύμβολον	„	14,2			

Im übrigen jedoch weiſt der Philipperbrief auch wieder manche und zwar merkwürdige Worte auf, die er mit den fünf andern fingierten Briefen gemeinſam hat. Wir geben hier wieder eine Tabelle:

	Ignatius I^b	Ignatius I^a
δημιουργός	Phil. 9,2	Tarſ. 2,1; Her. 4,3.
δόκησις	„ 3,1; 5,1	Tarſ. 2,1
διηνεκής	„ 9,4	Tarſ. 8,2
ἐνανθρωπέω	„ 2,4; 3,1	Mar. an Ign. 1,1
ἐνανθρώπησις	„ 5,3	Ant. 3,3; 4,2; 5,2
(ὁ) θεὸς τῶν ὅλων	„ 1,2	Her. 7,2
παραιτέομαι	„ 12,3	Ant. 5,2; Mar. an Ign. 3,2
πρωτόπλαστος	„ 11,3	Her. 4,2
τάγμα (λειτουργικόν)	„ 15,1	Her. 7,2
χριστοκτόνος	„ 13,3	Her. 2,3
ψιλὸς (ἄνθρωπος)	„ 5,1	Tarſ. 2,1; 6, 1. 2. 4; Ant. 5,2

Dieſe Uebereinſtimmung im Wort- und Phraſengebrauch — und wir haben hier, wie bei der 1. Tabelle, nur Worte herausgegriffen, die ſich beim echten Ignatius nicht finden, alſo von ihm nicht entlehnt ſein könnten — verleiht der bisher allgemeinen Anſicht, daß der Philipperbrief denſelben Autor hat wie die fünf übrigen fingierten Briefe, eine ſtarke Stütze.

Es iſt aber auch die ſtiliſtiſche Verſchiedenheit zwiſchen Ignatius I^b und Ignatius I^a keine ſo durchgängige und ausſchließliche, daß nicht Ein Schriftſteller beide Briefgruppen ver-

faßt haben könnte. Wohl iſt der Stil in den Briefen der Maria an Ignatius und des Ignatius an Maria höchſt einfach. Aber dies erklärt ſich leicht aus der Einfachheit des darin behandelten Themas (Alter der kirchlichen Vorſteher). Im Philipperbrief dagegen ſtehen wichtige Themate (Einheit der Kirche, wahre Menſchheit und Gottheit Chriſti) in Behandlung. Sollte es da nicht möglich ſein, daß ein und derſelbe Autor, der die Korreſpondenz zwiſchen Maria und Ignanatius in anſpruchsloſem Stil geſchrieben hat, im Philipperbrief bei Erörterung ſolch wichtiger Fragen rhetoriſch gehoben ſich ausdrückte? In Privatbriefen pflegt man ſich doch wohl meiſt ungekünſtelt zu geben; anders freilich in Briefen, die für die Öffentlichkeit, z. B. für eine Gemeinde beſtimmt ſind. So iſt es auch nicht auffallend, daß im Brief an Hero wenig Rhetorik zu finden iſt. Ueberdies enthält der größte Teil dieſes Briefes ſittliche Ermahnungen (Kap. 3—9), ebenſo auch der Brief an die Antiochener (Kap. 6—14). Daß die Darſtellung hiebei ruhiger wird, iſt begreiflich. Der Philipperbrief ſelbſt zeigt, wo er zu ſolchen Paräneſen übergeht (Kap. 13 ff.), einen viel ruhigeren Ton, eine viel ſchlichtere Darſtellung als in den vorausgehenden hoch-oratoriſchen Kapiteln. Was aber die andern Teile des Antiochenerbriefs (Kap. 1—5) und des Schreibens an Hero (Kap. 1 und 2) anlangt, die allerdings nur eine nüchterne Aufzählung von Schriftſtellen, ohne rhetoriſche Figuren und Verarbeitung bieten (ähnlich Tarſ. Kap. 4 bis 7), ſo iſt zu ſagen, daß bei der Kürze dieſer Abſchnitte, in denen Pſeudoignatius vielerlei Lehren zugleich begründen will, ein gewiſſer abrupter Stil nicht unerklärlich iſt. Andererſeits iſt auch ein Brief, den H. Ignatius I^a zuweiſt, nicht ohne alle oratoriſche Kunſt geſchrieben, der Tarſenſerbrief. Auch von ihm (ausgenommen die Kap. 4—7) ſind die Schriftſtellen mit der Darſtellung des Verfaſſers verwoben; auch in

ihm findet ſich die Epanaphora, z. B. Tarſ. 1, 2 (πρὸς); 2, 1 (δοκήσει); 3, 3 (τίς χρεία).

Weder das ſprachlich-ſtiliſtiſche noch das handſchriftliche Verhältnis zwiſchen dem Philipperbrief und den fünf übrigen unechten Briefen alſo ſpricht für Hilgenfelds Theſe, daß zwei Autoren für beide angeblichen Klaſſen von Briefen anzunehmen ſeien. Die ſechs fingierten Briefe haben Einen Verfaſſer, denſelben, der auch die Interpolation der echten Ignatiusbriefe vorgenommen hat.

3. Hilgenfeld will jedoch auch zwiſchen dem Philipperbrief und den interpolierten Briefen (Ignatius I^b und Ignatius II) einen ſprachlichen Unterſchied beobachtet haben und dadurch ſeine Theſe bezüglich eines Ignatius I^b ſtützen. Wir müſſen deshalb noch auf dieſe kurze Frage eingehen, ehe wir jenen angeblichen Fälſcher Ignatius I^b ſtreichen können.

Daß ein Schriftſteller, wenn er fremde Briefe interpoliert, ſein Wiſſen und Können nicht in der gleichen Weiſe zu zeigen in der Lage iſt, wie wenn er frei einen Brief aufſetzt, iſt ſchon zum voraus anzunehmen. Nur wo die Interpolationen einen größeren Umfang haben und fortlaufend ſind, kann er ſich freier bewegen. Gerade da bemerken wir nun aber auch bei Ignatius II rhetoriſch packende und ſtiliſtiſch nicht üble Partien, z. B. im Brief an die Trallianer die Kapitel 6 und 7 (Epanaphora mit τί), 9 und 10 (Epanaphora mit ἀληθῶς), 11 (Epanaphora mit φεύγετε). Im Brief an die Magneſianer ſind allerdings die Kapitel 3. 5. 9. 11 oratoriſch minderwertig, obwohl der Interpolator dort ſtark eingegriffen hat; desgleichen im Brief an die Smyrnenſer die Kap. 3 und 9. Rhetoriſch gut iſt aber wieder der Brief an die Philadelphier interpoliert, ſpeziell in Kap. 8, 3, ferner in Kap. 4, 4 f. (Epanaphora mit ὡς); Kap. 6 (Epanaphora mit ἐάν τις faſt durch das ganze Kapitel durchgeführt); 8, 3 (Epanaphora mit

σκληρός). Auch der Brief an die Smyrnenſer weiſt in Kap. 7, 1 dieſe oratoriſche Figur auf (*τοῦ*). Die interpolierten Briefe an Polykarp und an die Römer fallen bei dieſer ſtiliſtiſchen Unterſuchung außer Betracht, weil ſie nur ſpärliche Interpolationen haben. Auch Hilgenfeld zieht aus ihnen keine Schlüſſe für ſeine Theſe. Der Epheſerbrief endlich enthält nur im 9. Kap. eine größere, zuſammenhängende Interpolation, die im 4. Verſe durch das Aſyndeton ſtiliſtiſch belebt und rhetoriſch nicht unwirkſam iſt.

Hilgenfeld und Dräſeke haben auch hier wieder aus der Stil-Verſchiedenheit zu viel geſchloſſen bezw. dieſe übertrieben. Der Verfaſſer des Philipperbriefs und der Interpolator können ganz wohl Eine Perſon ſein; das beſtätigt auch wieder eine tabellariſche Vergleichung des Wortgebrauchs:

	Ignatius I^b	Ignatius II
ἀνθρωποκτόνος	Phil. 11,3	Philad. 3,1
βρόχος	„ 4,1	Trall. 7,1
δόκησις	„ 3,1; 5,1	Trall. 9,3; 10,5; Smyrn. 2,1; Philad. 6,5.
(*ὁ*) *θεὸς τῶν ὅλων*	„ 1,2	Trall. 3,1
ὁμιλία (*ἀνδρός*)	„ 3,2	Trall. 10,4; Magn. 11,2.
ὁμοιοπαθής	„ 9,4	Trall. 10,4
παντοκράτωρ	„ 7,1	Magn. 8,2; Röm. Überſchr.
παράνομος	„ 5,2	Philad. 6,6
συνάφεια	„ 13,2	Philad. 4,3
ὑπεροχὴ (*τοῦ πατρός*)	„ 12,3	Smyrn. 7,1
φθορεύς	„ 15,3	Magn. 3,4; Philad. 3;4; 6,6
χριστοκτόνος	„ 13,3	Magn. 11,2
ψιλὸς (*ἄνθρωπος*)	„ 5,1	Trall. 6,4; Philad. 6,3
ψυχὴ (*ἀνθρωπεία*)	„ 5,2	Philad. 6,6

H. führt endlich noch einen innern Grund an für die Notwendigkeit, zwiſchen einem Ignatius I^b und Ignatius II zu unterſcheiden. Trall. 10, 4 (*ἀληθῶς .... ἐγέννησεν Μαρία*

σῶμα θεὸν ἔνοικον ἔχον) und Philipp. 5, 2 (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ὁ λόγος ἄνθρωπος, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας) könne nicht von Einem Schriftſteller ſtammen, denn was in Trall. 10, 4 bejaht ſei, werde in Philipp. 5, 2 verneint (S. 359). Es ſcheint indes nur ſo. Die Stelle Trall. 10, 4 iſt mit Philad. 6, 6 zu vergleichen [1]). An letzterer Stelle ſagt Pſeudo-ignatius deutlicher, was er unter σῶμα θεὸν ἔνοικον ἔχον verſteht, nämlich ein σῶμα, das vom λόγος belebt iſt ὡς ψυχὴ ἐν σώματι. Er meint demnach nicht ein Einwohnen der ganzen göttlichen Perſon im σῶμα, wie es allerdings in Philipp. 5, 2 bekämpft iſt. M. a. W.: Trall. 10, 4 und Philad. 6, 6 weiſen auf eine apollinariſtiſche Denkart des Ignatius II hin, Philipp. 5, 2 aber ſchließt dieſe nicht aus, weil hier die Anfänge des Neſtorianismus bekämpft ſind. Ignatius II und Ignatius I^{b} können ganz wohl dieſelbe Perſon ſein.

Umgekehrt zeigt ſich — wir möchten nur nebenbei hierauf hinweiſen — zwiſchen Philad. 4, 2; 5, 3 und Philipp. 2 und 3 eine ſo ſtarke Verwandtſchaft, daß alle Wahrſcheinlichkeit für die Identität von Ignatius II und I^{b} ſpricht.

Die Theſe Hilgenfelds hat ſich alſo auch von dieſer Seite nicht bewährt: nicht nur der Ignatius I^{a} iſt zu ſtreichen, ſondern auch der Ignatius I^{b}. Für alle ſechs fingierten und ſieben interpolierten Briefe ſteht ein und derſelbe Verfaſſer feſt, den H. Ignatius II nennt, den man bisher mit Pſeudoignatius bezeichnet hat.

Es bleibt nun noch übrig, zu unterſuchen, ob Ignatius II, wie H. behauptet, zwiſchen 325 und 381 geſchrieben hat, ferner ob er früher iſt als die AK., und endlich ob er ſich als Euſebianer verrät. Bei den zwei letzten, ſchon oft verhandelten Fragen werden wir nicht lange verweilen, dagegen iſt die genaue zeitliche Fixierung zwiſchen 325 und 381, weil

1) Vgl. Funk, Patr. apost. II^{2} zu Philad. 6, 6 und zu Trall. 10, 4.

neu, einläßlicher zu prüfen [1]).

Daß Pſeudoignatius nach 325 geſchrieben hat, iſt unzweifelhaft. Doch ſind nicht alle Gründe, die H. hiefür beibringt, gleich beweiſend. Wenn er zu Philipp. 4, 3 (Ἑλλησιν εἰς συκοφαντίαν μαγείας) bemerkt, dies paſſe nicht nur vorzüglich in die Zeit Julians des Apoſtaten, ſondern laſſe auch bereits eine Bekämpfung des Manichäismus erkennen (S. 351), ſo iſt das nur dann richtig, wenn man wieder den lateiniſchen Text dem griechiſchen vorzieht. Auch in Philipp. 6, 2 will H. eine Bekämpfung der Manichäer ſehen, ſofern die hier genannten Irrlehrer nicht bloß die geſchlechtliche Vermiſchung (wie z. B. Her. 4, 3), ſondern die Geſchlechtsteile ſelbſt verwerfen (S. 351). Ebenſo ſei Philipp. 14, 2 ein Beweis dafür, daß dieſer Brief nicht lange nach dem Nicänum (325) geſchrieben ſei, wo die Feier des 14. Niſan allen Chriſten verboten wurde (S. 353). Auf dieſe Beweiſe kann u. E. kein großes Gewicht gelegt werden, weil der ganze Philipperbrief eine Fiktion iſt und mit andern Zeitverhältniſſen rechnet.

Für die Datierung nach unten (vor 381) bringt H. die Stelle Eph. 9, 3 vor, welche den Sohn und den hl. Geiſt dem Vater in einer Weiſe unterordne, daß ſie unmöglich nach dem Konſtantinopolitanum I entſtanden ſein könne (S. 357). Aber auch hier iſt wieder der Charakter des interpolierten Briefes als einer Fiktion überſehen. Eher könnte man aus Philipp. 1, 2 mit ihrer ſcharfen Trennung von Vater, Sohn und hl. Geiſt ſchließen, daß der Philipperbrief jedenfalls nach 381 geſchrieben worden ſei. H. ſcheint ja allerdings dem Ignatius II ein kleines zeitliches prae gegenüber dem Philipperbrief zuſchreiben zu wollen, ſo an den Stellen Philad. 4, 2. 3 verglichen mit Philipp. 2 und 3, wo beidemal die Einheit unter

1) Wir dehnen dieſe Prüfung auch auf den Philipperbrief aus, weil er inbezug auf alle drei Fragen von H. wie Ignatius II behandelt wird.

den Chriſten dringend eingeſchärft wird, nur in letzterem Brief deutlicher als in erſterem (S. 360); ferner Smyrn. 2, 2 verglichen mit Philipp. 3, 1, bezüglich der neſtorianiſchen Lehre (S. 361); endlich Smyrn. 7, 1 verglichen mit Philipp. 11, 3. 4. Wollten wir auf dieſe Gründe für die zeitliche Priorität des Ignatius II vor dem Philipperbrief Gewicht legen, ſo würde, da wir bereits eine Differenz zwiſchen Ignatius I^b und Ignatius II verneint haben, für Hilgenfelds Theſe folgen, daß das Jahr 381 alſo nicht die unterſte Grenze für die Fixierung der Interpolation iſt. Wir reflektieren jedoch auf dieſe Gründe nicht, denn daß Pſeudoignatius vor 381 anzuſetzen iſt, hat H. mit der einzigen Stelle Eph. 9, 3 ohnehin nicht bewieſen.

H. führt jedoch als weiteren Beweis das Verhältnis des Pſeudoignatius zu den AK. an. Sowohl die fingierten als die interpolierten Briefe zeigen keinerlei Benützung der AK. in der auf uns gekommenen Form (S. 347. 357).

Wie eine Zuſammenſtellung der Parallelen zwiſchen den AK. und den fingierten ſowohl als interpolierten Ignatiusbriefen zeigt[1], beſteht ein unleugbares Verhältnis zwiſchen beiden Schriftencyklen. Entweder iſt der eine oder iſt der andere abgeſchrieben. H. muß nun vom Standpunkt ſeiner Theſe aus die höchſt unwahrſcheinliche Annahme machen, daß der Redaktor der AK. ſowohl aus den Briefen, die er dem Ignatius I^a, als auch aus denjenigen, die er dem Ignatius II und dem Ignatius I^b zuſchreibt, geſchöpft habe. Es legt ſich doch umgekehrt bei Vergleichung jener Parallelen die Vermutung ſofort nahe, daß die AK. die Quelle ſind und daß ein und derſelbe Mann dieſe Quelle in allen Pſeudoignatianen benützt, oder auch, daß nur die Grundſchriften der AK., namentlich die Didaskalia, ihm vorlagen und das Übrige in den AK. ſein Werk ſelbſt iſt. Die Vermutung wird nahezu zur

1) Vgl. Funk, Die apoſtol. Konſtitutionen, 322—339.

Gewißheit, wenn wir das Datum der Entſtehung beider Schriftencyklen betrachten. H. ſetzt die AK. wohl an das Ende des 4. Jahrh.; nun hat ſich uns aber ergeben, daß auch Pſeudoignatius früheſtens in die 2. Hälfte des 4. Jahrh. fällt, daß 381 nicht notwendig ſeine unterſte Grenze iſt. Pſeudoignatius kann alſo nicht früher ſein als die AK.

Die Gründe, die H. im einzelnen für die Priorität der Pſeudoignatianen vorbringt, ſind meiſt derart, daß ſie nur im Zuſammenhang mit einer bereits feſtſtehenden Meinung über das gegenſeitige chronologiſche Verhältnis wirken. Andere Gründe fallen hinweg, weil die betr. Entlehnung bei der Didaskalia gemacht worden ſein kann bezw. gemacht wurde. Nur auf einige Gründe, die beachtenswerter ſind, ſei noch kurz eingegangen. Die Stelle Mar. an Ign. 1, 1 (*κατὰ τοὺς περὶ αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ προρρηθείσας-χορού*) ſei, bemerkt H. (S. 347), wegen des eleganteren Stils früher als die Parallele in den AK. VIII, 12. Aus dem Stil allein kann jedoch bei einer ſolch kurzen Parallele nichts geſchloſſen werden. — Ferner: Mar. an Ign. 3, 3, ſpeziell die Bemerkung, daß Salomo bereits mit zwölf Jahren das berühmte Urteil gefällt habe, ſei für AK. II, 1 die Quelle geweſen, und ſchon die beſſere und vollſtändige Aufzählung der Beiſpiele zeige die Priorität des Pſeudoignatius an. Dieſer Begründung gegenüber verweiſen wir auf unſere frühere Bemerkung zu der Parallele: Mar. an Ign. 2—4 und Magn. 3, 2—4 (ſ. S. 211). — Die 3. Parallele endlich, auf die H. hinweiſt, Ant. 9,1 und AK. VI, 29, bei der wiederum die erſtere Stelle die Priorität haben ſoll (S. 361), begründet ebenfalls weder ein pro noch ein contra, denn bei AK. VI, 29 iſt durch das Citat I Petr. 3, 6 der Gedanke nüanciert, ſodaß ſtrenggenommen keine Parallele vorliegt.

Den ganzen Streit über die Priorität des Pſeudoignatius

oder der AK. entſcheidet u. E. die Vergleichung von Philipp. 13, 3 mit AK. V, 13. 20. H. ſelbſt räumt hier ein, daß Pſeudoignatius (Ign. I^b) die AK. gekannt habe, aber weder in einer Form, die die Angabe betreffend das Weihnachts- und Epiphaniefeſt enthielt, noch überhaupt in derſelben Geſtalt, wie wir ſie haben (S. 353; ähnlich zu Philipp. 14, 2). Wenn man aber die Parallele unbefangen prüft, wie ſie iſt, und auch einem unbequemen Tatbeſtand nicht ausweicht, ſo fällt die Entſcheidung nicht anders aus als dahin: Pſeudoignatius hat hier die AK. ausgeſchrieben. Dann kann er aber nicht älter ſein als die letzteren.

Zum Schluſſe noch einige Bemerkungen über die Theologie des Pſeudoignatius. H. hält ihn (wenigſtens Ignatius I^b und II) für einen Subordinatianer euſebianiſcher Richtung, der die bei Ignatius I vorhandenen Spuren des Sabellianismus und Monophyſitismus getilgt bezw. ausgelaſſen habe. Chriſtus erſcheine bei ihm, namentlich bei Ignatius I^b, als eine durch göttliche Wirkung vom Vater erzeugte Subſtanz; dem Vater ſchon vor der Menſchwerdung untergeordnet (S. 312. 350). Es ſind nur einige neue Gründe Hilgenfelds, die wir in dieſer Frage unterſuchen wollen; für die übrigen verweiſen wir auf die eingangs (S. 208, Anm. 3) genannten Schriften[1]).

H. glaubt aus Magn. 6, 1 (J. Chr. ὃς ... *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ὁ αὐτὸς διαμένει· τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος, φησὶν Δανιὴλ ὁ προφήτης*) ſchließen zu können, daß hier die Lehre Marcells von Ancyra abgewieſen ſei. Das iſt möglich, aber als Antinicäner und Euſebianer charakteriſiert ſich dadurch der Interpolator noch nicht.

Natürlich iſt es auch Magn. 8, 2, worauf H. hinweiſt, nicht nur wegen des Ausdrucks *τῷ ὑποστήσαντι* — dieſes

1) Vgl. noch Funk, Patr. apost. II^2, Proleg. LXVIII sq. Auch Lightfoot hat die ſemiarianiſche Richtung des Pſeudoignatius beſtritten.

Wort will übrigens nur eine Scheidung zwiſchen der Perſon des Vaters und der des Sohnes angeben —, ſondern namentlich auch deshalb, weil Pſeudoignatius das Wort *ἀΐδιος*, das der echte Ignatius gebrauche, nicht gebilligt und deshalb ausgelaſſen habe. Hier verrate ſich wieder die euſebianiſche Denkweiſe. Allein dieſe Bemerkung Hilgenfelds iſt hinfällig deshalb, weil die Variante *ἀΐδιος οὐκ* textkritiſch nicht haltbar iſt [1].

Wenn ferner in Smyrn. 2 der Fälſcher das *ἀνέστησεν ἑαυτόν* des Ignatius I umgeändert hat in ein bloßes *ἀνέστη*, ſo mag letzteres als eine Abſchwächung des Gedankens aufgefaßt, aber eine antinicäniſche Anſchauung kann daraus nicht gefolgert werden.

H. beruft ſich zum Beweis dafür, daß nicht bloß der Interpolator ſondern auch der Fiktor, wenigſtens des Philipperbriefs, ein Euſebianer ſei, auf drei Stellen dieſes Briefes, zunächſt auf Philipp. 2, 4. Die Stelle lautet in ſeiner Ausgabe: *οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες οὔτε τρεῖς υἱοὶ οὔτε τρεῖς παράκλητοι, ἀλλ' εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ εἷς παράκλητος· διὸ καὶ ὁ κύριος .... ἐνετείλατο ... βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὔτε εἰς ἕνα τριώνυμον οὔτε εἰς τρεῖς ὁμοτίμους*. Wenn dies der ſichere Text wäre, dann freilich hätten wir einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß Pſeudoignatius nicht nicäniſch geſinnt war. Aber ſolange die andere Lesart, die bisher allgemein angenommen wurde und die noch in den neueſten Ausgaben der Apoſtoliſchen Väter eine Stelle hat, in den Editionen von Zahn, Funk und Lightfoot: *οὔτε εἰς ἕνα τριώνυμον οὔτε εἰς τρεῖς ἐνανθρωπήσαντας ἀλλ' εἰς τρεῖς ὁμοτίμους* mindeſtens ebenſo viel Gewicht hat, weil ſie ſich auf die griechiſchen Texteszeugen ſtützt, kann H. nicht ſchließen: hier wird ſowohl die ſabellianiſche als die nicäniſche Lehre widerlegt, denn *ὁμότιμος* iſt

1) Vgl. Funk, Patr. apost. I^2, z. d. St.

gleich ὁμοούσιος (S. 350). H. bevorzugt hier, wie überhaupt faſt überall in ſeiner Ausgabe der Ignatius- und Polykarpſchriften, die lateiniſche Überſetzung, näherhin die versio anglolatina. Ob mit Recht, wollen wir allgemein nicht entſcheiden [1]), an dieſer Stelle jedoch iſt das οὔτε εἰς τρεῖς ἐνανθρωπήσαντας bezw. das ἀλλ᾽ εἰς τρεῖς ὁμοτίμους ſicher urſprünglich. Denn fürs erſte erwartet man mit allem Grund nicht bloß eine negative, ſondern auch eine poſitive Entſcheidung über die Taufe. Zweitens wird in 3, 1 mit εἷς γὰρ ὁ ἐνανθρωπήσας auf das οὔτε εἰς τρεῖς ἐνανθρωπήσαντας unverkennbar Bezug genommen. Endlich liegt am Tage, wie die Textesdifferenz entſtand; die lateiniſche Überſetzung bietet einfach eine Auslaſſung propter homoeoteleuton, indem ein Abſchreiber von dem erſteren εἰς τρεῖς ſofort auf das zweite überſprang. Der bisherige Text ſteht alſo unbedingt feſt, und mit ihm fällt nicht bloß das fragliche Argument Hilgenfelds, ſondern es ergiebt ſich zugleich ein ſchlagender Beweis gegen ſeine Auffaſſung, da ὁμότιμος, wie er ſelbſt zugiebt (S. 350), ſoviel iſt als ὁμοούσιος und die Stelle daher unmöglich von einem Euſebianer herrühren kann.

Ähnlich verhält es ſich mit der 2. Stelle: Philipp. 5, 2 (τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα;). Funk, der wie Zahn und Lightfoot dieſe Lesart hat, folgert daraus, daß Pſeudoignatius zu den Apollinariſten gehörte. H. lieſt τὸν ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα und bemerkt dazu, aus Philipp. 2, 4 habe ſich ergeben, daß der Verfaſſer nicht Apollinariſt geweſen ſein könne; es ſei daher möglich, auch hier einen Euſebianer anzunehmen (S. 351 f.). Ob nun aber die Lesart Hilgenfelds richtig iſt oder nicht, wenn die Entſcheidung auf Philipp. 2, 4 verlegt wird, ſo ergiebt ſich aus dem Vorausgehenden unwiderleglich, daß auch Phi-

1) Vgl. Theol. Litt.Ztg. 1903, Sp. 331: „gegen die Bevorzugung, die H. dem Lateiner zuteil werden läßt, iſt nichts einzuwenden“.

lipp. 5, 2 unmöglich von einem Euſebianer geſchrieben ſein kann.

Philipp. 12, 3 endlich ſoll das dritte Anzeichen dafür ſein, daß Pſeudoignatius unter keinen Umſtänden ein Apollinariſt oder Anhänger des Nicänums geweſen ſei (S. 352). Das zeige Apollinaris ſelbſt, der in ſeinem Antirrhet. c. Eunomium p. 208, 12 seq. (citiert nach J. Dräſeke, Apollinarius von Laodicea 1892) den Vater größer nenne als den Sohn *οὐκ οὐσίας ὑπεροχῇ ἀλλὰ ποιότητος ὑπερβολῇ*; ferner in ſeinem Dialog de s. Trinit. (l. c. p. 288, 2 seq.) ſage: *εἰ δὲ ἡ ὑπεροχὴ ἔξω τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ἡ ἰσότης ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐστίν*; endlich (l. c. p. 296[1]), 20 seq.): (deus) *τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ὀνόματος οὐ φέρων ἐν οὐσίᾳ*. Hilgenfeld ſchließt, indem er noch auf zwei weitere Stellen verweiſt (l. c. p. 298, 20 seq. und 362, 22 seq.) mit den Worten: deus filium non tantum generans sed etiam sustentans vere substantia major est.

Die fünf Stellen fallen aber ſofort weg, weil die betr. Schriften gar nicht von Apollinaris verfaßt ſind[2]).

Pſeudoignatius iſt alſo — trotz den von H. beigebrachten neuen Argumenten — nicht nur kein Euſebianer, er iſt vielmehr aller Wahrſcheinlichkeit nach ein Apollinariſt.

Die völlig neue Aufſtellung einer ſucceſſiven Entſtehung der Pſeudoignatianen aber hat ſich als ganz unbegründet erwieſen. Die angeblichen Ignatius I^a, I^b und II ſind Eine Perſon, der Pſeudoignatius vom Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts.

---

1) Nicht 236, wie gedruckt iſt.

2) Vgl. Funk, Kirchengeſch. Abh. u. Unterſ. II, 291—329; Theol. Quart.Schr. 1901, 113–116. Bardenhewer, Patrologie[2] S. 213.

3.

Die arabiſche Didaskalia und die Konſtitutionen der Apoſtel.

Von Prof. Dr. Funk.

Die arabiſche Didaskalia der Apoſtel war bisher nur in Texten bekannt, die ſich auf die ſechs erſten Bücher der Apoſtoliſchen Konſtitutionen beſchränken und auch in dieſem Umfang das Werk nicht unverſehrt, ſondern mit Umſtellung mehrerer Abſchnitte, mit Auslaſſung des größeren Teiles des 6. Buches (c. 6—29 ſamt dem erſten Satz von c. 30) und mit zahlreichen Zuſätzen bieten. Eine Beſchreibung derſelben findet ſich in meiner Schrift: Die Apoſtoliſchen Konſtitutionen 1891 S. 215—236, und bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 1900 S. 28—32. Wir wußten aber auch, daß die Unordnung der Überſetzung nicht von Haus aus eigen war, da die äthiopiſche Didaskalia, ihre Tochter, obwohl ſie nicht ganz auf uns kam, doch in dem erhaltenen Teil mit Sicherheit zeigt, daß ſie urſprünglich die richtige Ordnung hatte. Ich habe darauf a. a. O. S. 224 hingewieſen. Aber bis jetzt war keine Handſchrift bekannt, welche die Schrift in der urſprünglichen Geſtalt überliefert. Erſt jüngſt wurde eine ſolche entdeckt.

Dr. A. Baumſtark fand den urſprünglichen Text in der Bibliothek der Propaganda in Rom, in der Hſ. K IV 24 des ehemaligen Borgianiſchen Muſeums, der wir die ägyptiſche Bearbeitung des Teſtamentes unſeres Herrn in der arabiſchen Überſetzung von Abu Iſhaq verdanken. Der Text iſt ebenfalls ein Werk dieſes Abu Iſhaq und wurde nach der Subſkription im J. 1011 der Martyrerära, d. i. im J. 1295 u. Z., aus

derſelben Handſchrift, die ihm den koptiſchen Text zu ſeiner Bearbeitung des Teſtamentes u. H. darbot, von ihm aus dem Koptiſchen übertragen[1]). Der gelehrte und glückliche Entdecker berichtet darüber im Oriens christianus III (1903), 201—208. Bei der Bedeutung des Fundes ſind auch hier einige Mitteilungen zu machen.

Der neue Text bietet AK I—VI ganz und in unveränderter Reihenfolge, dazu noch das ſiebente Buch mit alleiniger Ausnahme der Kapitel 47—48, und er giebt den Text des Werkes, bezw. die griechiſche Vorlage des Kopten, wie Baumſtark auf Grund von Stichproben erkannte, mit bewundernswerter Treue wieder; auf der anderen Seite entbehrt er, außer der Einleitung, der Stücke, mit denen der bisher bekannte Text über die AK hinausgeht, nämlich der fünf Kapitel, die in der von mir beſchriebenen Rezenſion den Schluß (c. 35—39) bilden und die, wie man jetzt weiß (vgl. meine Schrift: Das Teſtament u. H. und die verwandten Schriften 1901 S. 15), aus dem Teſtament u. H. in die arabiſche Didaskalia kamen, und des Kapitels über die Biſchöfe, das in jener Rezenſion an 23. Stelle, mitten in der Überſetzung von AK I—VI, ſteht und das noch nicht näher bekannt iſt, indem ich es leider unterließ, dieſes Kapitel ebenfalls wie die fünf anderen für die Aufnahme in meine Monographie über die AK mir überſetzen zu laſſen. Eingeteilt iſt der Text in 44 Kapitel, und die elf erſten fallen mit den gleichen des bisherigen Textes

1) Der koptiſche Text iſt hienach die Grundlage des arabiſchen, und die Äthiopen überſetzten gewöhnlich aus dem Arabiſchen. In meiner erwähnten Schrift S. 213 f. iſt infolge eines Mißverſtändniſſes das Koptiſche als Mittelglied zwiſchen dem Arabiſchen und Äthiopiſchen erklärt. Ich habe den Fehler in meinem Handexemplar ſchon längſt korrigiert, und ich mache jetzt auch hier auf ihn aufmerkſam, um für die Zukunft einer Zurechtweiſung vorzubeugen, wie ſie mir Baumſtark S. 201 Anm. 1 zu teil werden läßt.

zuſammen; dann aber gehen die Kapitel auseinander, indem der neue Text die Reihenfolge der AK auch fortan bewahrt, der bisherige Text aber vom 12. Kapitel an ſie verläßt. Der Umfang der Kapitel iſt in dem gemeinſamen Teil oder in AK I—VI troß der mehrfach verſchiedenen Stellung ſo ziemlich der gleiche; eine Differenz iſt nur ſelten da, und wo ſie vorhanden iſt, beſchränkt ſie ſich auf einen oder ein paar Sätze. Die Kapitel 35—44 geben AK VII außer den angeführten zwei Stücken wieder. Nach der Beſchreibung des neuen Textes unterſucht Baumſtark die Genealogie der abweichenden Rezenſionen, und zuletzt würdigt er ſeinen Fund kurz in Bezug auf die Geneſis der AK. Indem ich für den übrigen Teil bezüglich des Näheren auf ſeine Darlegung verweiſe, giebt mir der Schluß zu einigen weiteren Bemerkungen Anlaß.

Der Abſchnitt lautet: „Die Entdeckung ihrer (der arabiſchen Didaskalia) primären Form iſt aber endlich mir perſönlich noch wichtiger als wegen deren textkritiſchen Wertes und wegen deren Nutzen zur Ermittelung des Zuſammenhanges der ſekundären Formen des Werkes, weil ich in dem Texte der Hſ. K IV 24 des ehemaligen Muſeo Borgiano und der äthiopiſchen Überſetzung den Kronzeugen gegen die Einheitlichkeit der AK glaube erblicken zu müſſen, von der uns alle Funk durch Darlegungen überzeugt hatte, bei denen er, ſoweit unſer Paralleltext zu den griechiſchen AK in Frage kommt, nur mit den ſekundären Formen F Rb² und W (d. i. mit der durch mich beſchriebenen Vulgata, der durch die zweite Reihe der Randbemerkungen zum Text Abu-l-Barakats vertretenen Rezenſion, vgl. Riedel a. a. O., dem durch Wansleben beſchriebenen Text) rechnen konnte. Man nehme die Dinge, wie ſie ſind: In Syrien keine leiſeſte Spur von AK I—VII, ſondern nur die Grundſchrift, und AK VIII als durchaus ſelbſtändiges Werk; in Ägypten abgeſehen von VII 47 f. der volle Text

von AK I—VII, aber noch ohne Bucheinteilung und noch unter dem alten Titel der *Διδασκαλία*, nicht unter demjenigen von *Διατάξεις* oder *Διαταγαί*, und AK VIII nur mittelbar bekannt als Untergrund der KO, der Kanones des Abulids und gewiſſer Teile der *Διαθήκη*, aber als Untergrund dieſer Schriften wieder durchaus ſelbſtändig und ohne jeden Zuſammenhang mit der Didaskalia oder AK I—VII! — Lege ſich den Tatbeſtand anders zurecht, wer kann. Ich vermag mich demſelben gegenüber der Schlußfolgerung nicht zu entziehen, daß die zu AK I—VI, VII, 1—46, 49 erweiterte *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* und die *Διατάξεις τῶν ἀποστόλων* d. h. urſprünglich nur AK VIII zwei von Haus aus ſelbſtändige Werke ſind, dieſes in Syrien entſtanden, jenes in Ägypten zum Abſchluß gebracht, und daß wir dem „Schlußredaktor" von AK nicht viel mehr verdanken als ihre Zuſammenfügung, die Einſchiebung von VII 47 f. und die Bucheinteilung von I—VII".

So haben wir eine neue Theorie über die Entſtehung der AK. Ich würde derſelben ſofort beitreten, wenn ſie ebenſo begründet wäre, als ſie zuverſichtlich vorgetragen wird. Daß ich bei der Unterſuchung des Problems zu einer anderen Auffaſſung gelangte, würde mich daran in keiner Weiſe hindern. Ich laſſe mich lieber eines Beſſeren belehren, als daß ich widerlegte Anſichten feſthalte, und hier könnte ich einen Wechſel um ſo eher vollziehen, als die neue Theorie auf einen neuen Fund und auf eine umfaſſendere Kenntnis der Verbreitung der einſchlägigen Schriftſtücke im nichtgriechiſchen Orient ſich ſtützt, während ich früher auf die alten unzureichenden Texte und auf eine beſchränktere Kenntnis der orientaliſchen Literatur angewieſen war. Aber ich glaube Gründe zu haben, die mich nötigen, die Theorie abzulehnen.

Es mag davon abgeſehen werden, daß es einigermaßen

voreilig iſt, aus dem neuen Fund ſofort eine ſo weittragende Folgerung zu ziehen. Könnte Baumſtark, wie er heute ſo glücklich war, die arabiſche Didaskalia in einem weiteren als dem bisher bekannten Umfang aufzufinden, nicht morgen oder übermorgen das Glück haben, ſie in einer noch größeren Ausdehnung oder in dem vollen Umfang von AK I—VIII zu entdecken? Aus einem Grunde, der ſpäter zur Sprache kommen wird, ſcheint mir zwar die Sache nicht wahrſcheinlich. Aber Baumſtark, der jenen Grund nicht kennt oder wenigſtens nicht berückſichtigt, hatte mit der Möglichkeit zu rechnen. Vorerſt indeſſen iſt zu bemerken, daß die Didaskalia in dem Umfang von AK I—VII ſchwerlich, ja man darf ſagen, unmöglich urſprünglich ſein kann. Man nehme die Schrift nur, wie ſie in dieſem Umfang iſt: ein großes Werk ohne einen Schluß. Sollte der Bearbeiter, der zwei ältere Schriften zu einer vereinigte und ihnen ſo vieles beifügte, der ſein Werk mit einer beſonderen Einleitung verſah, nicht auch die Notwendigkeit empfunden haben, ihm eine entſprechende Vollendung am Ende zu geben? Das iſt doch mit allem Grund zu erwarten, und zwar um ſo mehr, als der Schluß der beiden übernommenen Schriften beibehalten wurde und das Werk ſo einen doppelten Schluß hat, dieſen Schluß aber je an einem Ort giebt, wo er ſehr wohl fehlen konnte und ſtreng genommen fehlen ſollte, dagegen an dem Ort keinen hat, wo er am meiſten zu erwarten iſt, am wirklichen und eigentlichen Schluß. Man darf daher unbedingt ſagen, daß das Werk urſprünglich nicht den Umfang hatte, den es in der neu entdeckten Handſchrift hat, daß in ihm urſprünglich vielmehr noch ein weiteres Stück folgte. Hätte Baumſtark dies beachtet, ſo hätte er wohl gezögert, die fragliche Folgerung zu ziehen.

Das Schriftſtück läßt aber nicht bloß nach der Bedeutung, die ihm die neue Theorie zuerkennt, mit allem Grund etwas

vermiſſen, ſondern es enthält auch einiges, was darauf hinweiſt, daß der Autor mit dem Teil bekannt war, der in der griechiſchen Überlieferung noch weiter folgt, mit AK VIII. Wie er dieſe Kenntnis verrät, habe ich in meiner Monographie über die AK S. 239—241 gezeigt, und es iſt von dem, was ich dort ausgeführt, ſoweit es unſere Frage berührt, nichts zurückzunehmen, wenn auch einige anderweitige Sätze ſeit der Auffindung des Teſtamentes u. H. einer Berichtigung bedürfen. Baumſtark hat dies wieder nicht beachtet. Unter dieſen Umſtänden braucht vorerſt auf die Sache nicht weiter eingegangen zu werden, ſondern es genügt, einfach auf jene Darlegung zu verweiſen. Nur eines mag hier beigefügt werden. Die Vorrede der arabiſchen Didaskalia, die für den bezüglichen Beweis in Betracht kommt, ſteht in der meſopotamiſchen Handſchrift, die der gelehrten Engländerin Margarete Dunlop Gibſon für ihre Edition (Horae Semiticae I—II: The Didascalia Apostolorum 1903) zu Gebot ſtand, auch vor der alten und eigentlichen Didaskalia, und dieſer Umſtand möchte auf den erſten Blick den Gedanken nahe legen, die Vorrede gehöre bereits zu dieſer Schrift. Die Annahme iſt aber unbedingt abzuweiſen. Man braucht die Vorrede nur zu leſen, um ſich ſofort davon zu überzeugen. Schon die Nennung des Klemens und die Stellung, die ihm zu der Schrift angewieſen wird, ergiebt dafür einen vollen Beweis.

Auffallend iſt allerdings, daß die ägyptiſche Schrift, wenn ſie auf die AK zurückgeht, nicht deren Titel beibehielt, ſondern ſich den Titel Didaskalia, den Titel der Grundſchrift gab, und man begreift, daß Baumſtark den Punkt beſonders betont. Aber das Auffallende verringert ſich bereits in hohem Grade, wenn man bedenkt, daß die AK zwar in der Überſchrift und im Kanon 85 am Schluß ſich *Διαταγαί* nennen, das erſte Buch aber die Überſchrift Didaskalia hat, die Be-

zeichnung in AK I—VI wiederholt wiederkehrt, und daß das Fehlen der Hauptüberſchrift von AK in der arabiſchen Didaskalia ſich daraus begreift, daß an ihre Stelle die dieſer Schrift eigentümliche Vorrede trat. Und wenn wir dieſe Vorrede ſelbſt einſehen, ſo ſchwindet das Bedenken geradezu. Der Autor bemerkt hier nach Socins von mir S. 217 veröffentlichter Überſetzung: „Und wir hatten vollendet die Feſtſtellung von Kanones und hatten ſie niedergelegt in der Kirche. Dieſe nun und dieſes andere Buch der Lehre, welches wir geſchrieben haben, haben wir geſchickt durch die Hand des Klemens, unſeres Genoſſen, zu gehen in die ganze bewohnte Welt“. Es werden alſo *Kanones* der Apoſtel und Lehre oder *Didaskalia* unterſchieden, und jene ſind, wie ich S. 239 f. zeigte, nichts anderes als AK VIII in der Umgeſtaltung, in der das Stück bei den Kopten vorliegt. Jene Worte laſſen ſich auch kaum anders verſtehen, als daß der Autor der arabiſchen Didaskalia ſelbſt die Hand an das Stück legte, es von den AK trennte und unter dem Titel „Kanones“ (= Διατάξεις) als eigene Schrift ausgab, während er für AK I—VII den dem erſten Buch vorgeſetzten und dem ganzen Stück entſprechenden Titel Didaskalia beibehielt.

Ebenſo wenig als AK I—VII läßt ſich AK VIII, ſo wie das Stück uns vorliegt und wie die neue Theorie es nimmt und nehmen muß, urſprünglich als ſelbſtändige Schrift denken. Das Stück weiſt ja, wie ich in meiner Monographie S. 175 hervorhob, an drei Stellen c. 4, 32 und 33, über ſich ſelbſt hinaus, näherhin auf die früheren Bücher der AK zurück; und wenn man die Verweiſungen unbefangen würdigt, kann man ſich der Folgerung nicht entziehen, daß ſie von dem Mann ausgehen, der AK I—VII bearbeitete, und daß AK VIII, wie es dieſes Stück vorausſetzt, ſo auch urſprünglich zu ihm gehört. Die Apoſtoliſchen Kanones ferner, die zu dem Stück

urſprünglich gehören, ruhen, wie ich S. 188 f. gleichfalls ausgeführt habe, zu einem beträchtlichen Teil auf den früheren Büchern der AK, und wie anders will man dieſe Erſcheinung erklären, als durch die Annahme, ihr Autor ſei zugleich der Bearbeiter jener Bücher oder des ganzen Werkes? Meine Ausführung bezieht ſich allerdings auf den griechiſchen Text von AK VIII. Sie behauptet ihren Wert aber auch in Bezug auf den hier zunächſt in Betracht kommenden ſyriſchen Text. Vor allem ſetzt auch dieſer die Kanones als Beſtandteil des Stückes voraus. Schon der Umſtand, daß die Kanones ſyriſch in Umlauf ſind, macht die Annahme wahrſcheinlich, und wenn ſie jetzt vielleicht je nicht mehr in Verbindung mit dem übrigen Teil des Stückes ſtehen, ſo liefert der Text der Hſ. des Borgianiſchen Muſeums Elenco sep. V, den Baumſtark im Oriens christianus I, 120—122 beſchreibt, einen vollen Beweis für die urſprüngliche Verbindung, indem er das Kapitel 46 enthält, das die Einleitung zu den Kanones bildet und demgemäß Zeugnis für dieſe ſelbſt ablegt. Zudem hätten wir bei dem Fehlen der Kanones, da der Schluß des Stückes auf dieſe folgt, hier die gleiche Erſcheinung wie bei AK I—VII: eine Schrift ohne Schluß. Was ſodann die erwähnten Verweiſungen anlangt, ſo kann ich bezüglich der zwei letzten, da die einſchlägigen Kapitel im Druck vorliegen, dank der freundlichen Beihülfe meines Kollegen Seybold mitteilen, daß ſie wie im griechiſchen ſo auch im ſyriſchen Text ſtehen. Vgl. Lagardes Reliquiae iuris eccles. antiqu. syr. 1856 S. 24 Z. 22—23; S. 25 Z. 4. Die erſte vermag ich, da das Kapitel 4, das ſie enthält, m. W. ſyriſch noch nicht ediert iſt, nicht zu verifizieren. Wir haben aber allen Grund zu der Annahme, daß ſie ebenſo vorhanden iſt wie die beiden anderen. Baumſtark mag die erwähnte Handſchrift des Borgianiſchen Muſeums, die AK VIII nach unſerer bisherigen Kenntnis

ſyriſch am vollſtändigſten überliefert, einſehen, und wenn nicht alles täuſcht, wird er ſie finden. Wenn nicht, ſo hat dies nach dem Bisherigen für die obſchwebende Frage lediglich nichts zu bedeuten. Das etwaige Fehlen darf ohne weiteres auf Rechnung des ſyriſchen Überſetzers geſetzt werden.

Der ſyriſche Text von AK VIII erweiſt ſich hienach evident als Beſtandteil eines größeren Werkes, nicht als ſelbſtändige Schrift. Die neue Theorie ſcheitert allein ſchon an dieſem Punkt. Betrachten wir nun das Stück auch noch in der ägyptiſchen Überlieferung. Es wird behauptet, AK VIII ſei in Ägypten nur mittelbar bekannt geweſen als Untergrund der ſog. Ägyptiſchen Kirchenordnung, der Kanones Hippolyts und einiger Teile des Teſtamentes u. H., aber als Untergrund dieſer Schriften wieder durchaus ſelbſtändig und ohne jeden Zuſammenhang mit AK I—VII. Der Satz iſt nicht ganz deutlich. Der Nachdruck liegt wohl darauf, daß AK VIII in Ägypten nicht in Zuſammenhang mit AK I—VII erſcheint. Und wenn es ſich ſo verhält, iſt eine Würdigung des Argumentes ſchon im Bisherigen gegeben. Auch in der ſyriſchen Überlieferung erſcheint nach dem bisher bekannten Material das Stück nicht in jener Verbindung. Gleichwohl geht aus dem ſyriſchen Text mit aller Beſtimmtheit hervor, daß das Stück urſprünglich in der fraglichen Verbindung ſtand, und da Ägypten die Schrift aus Syrien, ihrer Heimat, erhielt, ſo gilt für ſie auch in dieſem Lande was ſich für ſie in jenem ergeben hat, daß ſie von Haus aus nicht eine ſelbſtändige Schrift, ſondern Beſtandteil eines größeren Werkes iſt. Wir ſind indeſſen für die Würdigung des ägyptiſchen Textes nicht auf dieſe Schlußfolgerung allein angewieſen; derſelbe bezeugt ſeine Unſelbſtändigkeit ſelbſt zur Genüge. Ich will jetzt nicht davon reden, daß ſogar in der Ägyptiſchen Kirchenordnung, die auch nach Baumſtark in den gemeinſamen Teilen auf AK

VIII ruht, im Anfang, bezw. im Biſchofskapitel noch der Faden erhalten iſt, der das Stück mit einem anderen Werk, näherhin mit AK II verbindet. Aber zu betonen iſt, daß in dem koptiſchen Text von AK VIII, den Tattam in The Apostolical Constitutions 1848 herausgab und an den ich mich hier halte, weil er in der Beigabe einer engliſchen Überſetzung mir ohne weiteres verſtändlich iſt, derſelbe Faden noch deutlicher hervortritt (Tattam S. 114) und ebenſo der oben für das Kapitel 32 erwähnte (S. 138), während der im Kapitel 33 des griechiſchen Textes befindliche beim Kopten allerdings verſchwunden iſt (S. 140)[1]. Zudem giebt derſelbe Text mit dem Kapitel 46 nicht bloß, wie der Syrer, die Einleitung zu den Apoſtoliſchen Kanones, ſondern auch dieſe ſelbſt, wenn gleich nicht in unmittelbarem Anſchluß an das Kapitel, ſondern bei der teilweiſen Zerreißung der Gedankenfolge von AK VIII nach dem Kapitel 32, bezw. ſeinem Hauptteil, der beim Kopten eigentümlicherweiſe zwiſchen die offenbar zuſammengehörigen Stücke geſtellt iſt. Hienach zeugt auch der ägyptiſche Text für die Unſelbſtändigkeit von AK VIII.

Nach Baumſtark wurde AK I—VII in Ägypten zum Abſchluß gebracht. Der Satz kann dahin verſtanden werden, das Stück habe in Ägypten den letzten Teil, AK VII, erhalten, oder es ſei auch ſchon die alte Didaskalia in der bekannten Weiſe hier umgearbeitet worden und demgemäß das Stück in dem ganzen jetzt bekannten Umfang der arabiſchen Didaskalia hier entſtanden. Letztere Annahme iſt aber nach dem, was dem Stück, bezw. ſeinem Hauptteil oder AK I—VI ſelbſt über die Heimat zu entnehmen iſt, wie in meiner Monographie S. 96 f. ausgeführt wurde und wie man m. W. bisher auch allgemein annahm, unbedingt abzuweiſen; das Stück entſtand

1) Die Verweiſung am Schluß vom c. 32 findet ſich auch im ſahidiſchen Text, vgl. Aegyptiaca ed. Lagarde 1883 p. 283.

ſicher in Syrien. Wie ich S. 118 gleichfalls zeigte, kommt aber auch für AK VII Ägypten weniger in Betracht als Syrien, und nehmen wir dazu die Einheitlichkeit der Bearbeitung der beiden Stücke oder die Identität der Interpolatoren der Didaskalia und der Didache, die ſich ebenſo Harnack, Die Lehre der zwölf Apoſtel 1884 S. 258—264, wie mir S. 123—132 ergeben hat und die kaum ernſtlich in Zweifel zu ſtellen iſt, vielleicht auch von Baumſtark nicht beſtritten wird, ſo iſt auch AK VII ſicher demſelben Land zuzuweiſen. Nach ſeinem Selbſtzeugnis fällt alſo das ganze Stück unbedingt nach Syrien. In ſeinem vollen Umfang oder als AK I—VII liegt es allerdings bisher nur in einem ägyptiſchen Text vor. Dieſer Umſtand vermag aber jenes Zeugnis doch offenbar in keiner Weiſe zu entkräften, und er hat ihm gegenüber um ſo weniger zu bedeuten, als der fragliche Umfang, wie wir geſehen haben, nicht einmal als urſprünglich gelten kann.

Die Schlußredaktion ſoll endlich, von der Einſchiebung zweier kleiner Kapitel abgeſehen, nur die Aufgabe gehabt haben, die zwei Stücke zuſammenzufügen und dem erſten und größeren ſtatt der überlieferten Einteilung in Kapitel die Einteilung in Bücher zu geben. Die Verſchiedenheit der Gliederung bildet in der That ein Problem. Es fragt ſich, wie der Autor der arabiſchen Didaskalia, wenn er die Bucheinteilung ſchon vorfand, dazu kommen mochte, ſtatt ihrer die Kapiteleinteilung einzuſetzen. Aber ebenſo kann man und muß man andererſeits fragen, was den Autor der AK oder den Schlußredaktor des Werkes, wenn der Hauptteil ſeiner Vorlage die geordnete Kapiteleinteilung ſchon darbot, beſtimmen konnte, dieſe Dispoſition mit einer anderen zu vertauſchen. Die Frage wird durch die Gegenfrage genügend aufgewogen, und inſofern mag die Sache nach beiden Seiten hin zunächſt gleichſtehen. Sehen wir aber genauer zu, ſo dürfte es ſchwerlich einem Zweifel

unterliegen, daß der Übergang von den Büchern zu den Kapiteln ſich leichter begreift als der umgekehrte Wechſel. Bei dem großen Umfang, den die meiſten Bücher haben, namentlich das zweite, konnte und mußte die bezügliche Einteilung bald als unzureichend empfunden werden. Wie ſehr man hier wirklich einen Mangel erkannte, zeigen die AK ſelbſt, indem man die acht Bücher des Werkes bald auch noch weiter in Kapitel teilte. Und wenn man hier ſo verfuhr, ſo konnte man andererſeits mit Preisgebung der Bücher leicht auch eine einfache Einteilung in Kapitel mit fortlaufender Zahl eintreten laſſen. Indem wir die Sache ſo faſſen, erklärt ſich alſo der Wechſel zur Genüge, während man im umgekehrten Fall nicht wohl einen eigentlichen Grund für ihn zu entdecken vermag. Die neue Theſe empfiehlt ſich alſo auch nicht unter dieſem Geſichtspunkt. Die Gliederung, welche die arabiſche Didaskalia hat, iſt nicht, wie ſie vorausſetzt, die frühere, ſondern die ſpätere. Die frühere Gliederung iſt die Bucheinteilung; ſie ergab ſich ohne Zweifel ſofort in und mit der Bearbeitung des Werkes, dem ſie bis heute eigentümlich iſt, und ſie iſt demgemäß in vollem Sinn das Produkt des Autors der AK, nicht die bloß äußerliche Zutat eines Mannes, der außer dem Einſchub zweier Kapitel nichts anderes geleiſtet haben ſoll, als daß er es aus zwei bis dahin für ſich beſtehenden Schriften einfach mit einander verband.

Der letzte Punkt iſt noch näher zu prüfen. Iſt die Aufgabe, die dem Schlußredaktor zugedacht wird, wahrſcheinlich? Wenn die Argumente, auf denen die neue Theſe ruht, begründet wären, würde die Frage gar nicht zu ſtellen ſein, da in dieſem Fall jene Aufgabe einfach als Folge des ganzen Beweiſes hinzunehmen wäre. Da aber die einzelnen Argumente als hinfällig ſich erwieſen haben, iſt eine Erörterung nicht zu umgehen. Iſt alſo jene Annahme wahrſcheinlich? Außer Baum-

ſtark, der durch ſeine Handſchriftenfunde zu ihr geführt wurde, dürfte ſchwerlich jemand leicht geneigt ſein, die Frage zu bejahen. Dieſer Umſtand mag allerdings noch nicht viel bedeuten. Die Tatſachen nötigen uns nicht ſelten, etwas anzunehmen, was unſerem ſubjektiven Urteil widerſtrebt. Indeſſen ſind wir auf dieſes nicht allein angewieſen, ſondern es läßt ſich auch beweiſen, daß das Werk nicht ſo einfach, durch bloßen Zuſammenſchluß zweier im weſentlichen ſchon vollſtändig vorhandener Schriften, entſtanden ſein kann. Zwei Punkte, die in anderem Zuſammenhang ſchon bisher zu behandeln waren, fallen auch hier ins Gewicht. In erſter Linie die bekannten drei Verweiſungen. Sie müſſen, da ſie in AK VIII als ſelbſtändiger Schrift einen völligen Widerſinn bilden, jedenfalls dem vermeintlichen Schlußredaktor zugeſprochen werden. Bei dem kleinen Umfang, den ſie haben, ließen ſich die Zutaten zunächſt allenfalls begreifen. Es kommt aber noch ein anderes in Betracht. Sie beweiſen ein ſehr ſorgfältiges Eingehen auf die beiden Stücke, und von einem Mann, der ſeine Vorlagen ſo genau prüfte, iſt ſchwerlich zu erwarten, daß er nicht auch noch weiter in ſie eingriff. In der Tat berühren ſich, wie ich S. 175—178 gezeigt habe, nicht wenige Stellen in AK VIII ſo ſehr mit AK I—VII, daß man nicht wohl umhin kann, in ihnen eine gemeinſame Hand zu erblicken oder, die Sache vom Standpunkt der neuen Theſe aus betrachtet, die Parallelen in dem einen oder anderen Stück dem Schlußredaktor zuzuſchreiben. Von einer bloßen Zuſammenfügung zweier ſchon beſtehender Schriften kann alſo ſchon hienach keine Rede ſein. Noch mehr aber zeugen gegen dieſe Annahme die Apoſtoliſchen Kanones. Wie ſchon zu bemerken war, ſetzt ſie auch der ſyriſche Text von AK VIII voraus, indem er mit dem Kapitel 46 die Einleitung zu ihnen gibt. Ihre Zugehörigkeit zu dem Stück könnte ſogar, ſelbſt wenn jenes Kapitel im ſyriſchen Text fehlte, kei-

nem Zweifel unterliegen, da ſie nach den anderweitigen Zeugniſſen unbedingt feſtſteht; die abweichende Anſicht von Drey darf nach meiner Ausführung S. 180—206 als endgültig abgetan angeſehen werden, und wenn Baumſtark je die urſpüngliche Verbindung leugnen ſollte, weil die Kanones in ſeinem ſyriſchen Text, bezw. in der ihn bietenden Handſchrift fehlen, durfte er einem Beweis in keiner Weiſe ſich entziehen. Anerkanntermaßen ruht nun ein beträchtlicher Teil der 85 Kanones auf AK I—VII, nach meinem Nachweis 22, alſo mehr als ein Viertel; die bezüglichen Stellen in dem Werk gehören ferner bis auf drei alle dem Interpolator der Didaskalia, nicht dieſer Schrift ſelbſt an. Der Tatbeſtand zeigt nicht nur, daß der Autor der Kanones AK I—VI (VII) ſich ſorgfältig zu nutzen machte, ſondern er findet überhaupt nur eine befriedigende Erklärung mit der Annahme, daß er identiſch mit dem Bearbeiter dieſes Stückes iſt. Die etwaige Annahme, bereits der Verfaſſer von AK VIII als einer ſelbſtändigen Schrift habe AK I—VII in eingehender Weiſe zu ſeiner Arbeit herangezogen, iſt an ſich weniger wahrſcheinlich, weil eine derartige Benützung eher für den Autor des Werkes als für einen Dritten denkbar iſt; ſie ſtellt ſich als noch unwahrſcheinlicher dar, wenn wir erwägen, daß die beiden Schriftſtücke zeitlich ſo völlig zuſammenfallen, daß die Verwertung des einen durch einen Dritten ſo ziemlich ausgeſchloſſen iſt; und wenn ſie ſchon hienach abzulehnen iſt, ſo wäre ſie vollends noch mehr zu verwerfen, wenn die Schriftſtücke gar auch, wie Baumſtark will, eine verſchiedene Heimat hätten. Sind aber die Kanones nach ihrem Inhalt oder Selbſtzeugnis nicht Beſtandteil von AK VIII als einer ſelbſtändigen Schrift, dann müſſen ſie nach der neuen Theſe ſamt dem beträchtlichen einleitenden Kapitel zu dem Werk bei der Schlußredaktion gekommen ſein, und ſo folgt, daß dieſe nicht die fragliche kleine und mechaniſche Auf-

gabe gehabt haben kann.

So unterliegt die neue Theſe unter allen Geſichtspunkten, unter denen man ſie betrachten mag, erheblichen und zum Teil geradezu unüberwindlichen Schwierigkeiten. Die Sache kann nicht befremden. Die Theſe ſtützt ſich einſeitig auf eine Litteratur, die zweifellos ſekundärer Natur iſt, und läßt die primäre Ueberlieferung wie das Werk oder die AK ſelbſt gänzlich außer acht. Als ich meine Monographie über die AK ſchrieb, lag die arabiſche Didaskalia freilich nicht in der Vollkommenheit vor, in der ſie uns jetzt durch Baumſtark bekannt gemacht iſt. Der Mangel tat aber der Löſung des Problems ſo wenig einen Antrag, als dieſe jetzt durch die vollkommenere Kenntnis von der Schrift eine erhebliche Förderung erfährt. Sofern die Schrift zur Erklärung der Geneſis des AK überhaupt etwas austrägt, war ſie in dem früher bekannten Umfang ſogar eher zu verwerten als in dem neuen, da die Schrift in jenem wenigſtens eine Geſtalt hatte, in der ſie als ſelbſtändige Schrift gelten konnte, und wenn man ſie früher gleichwohl nicht beſonders heranzog, ſo hat dies ſeinen Grund eben darin, daß hier andere Momente die Entſcheidung geben. Ebenſo verhält es ſich mit AK VIII, das damals zwar nicht ſyriſch, aber griechiſch in ſeparater Überlieferung bekannt war. Man ſtellte es nicht als ſelbſtändige Schrift in Rechnung, weil es ſelbſt zu deutlich ſeine Unſelbſtändigkeit bekundet. Die beiden Stücke, AK I—VII und AK VIII, waren vor allem in ſich ſelbſt und in ihrer griechiſchen Überlieferung über ihren Urſprung zu befragen, und indem ſich mir bei der Unterſuchung ergab, daß ſie nach Zeit und Ort zuſammenfallen, die gleiche theologiſche Richtung verraten, durch dieſelben Handſchriften überliefert werden, der älteſte Zeuge, Pſeudo-Ignatius mit beiden ſich vertraut zeigt, beide ſachlich und ſtiliſtiſch enge mit einander verwandt ſind, das zweite auf das erſte wiederholt in

einer Weiſe ſich bezieht, die ein nahes und nächſtes Verhältnis zwiſchen den beiderſeitigen Autoren bekundet, ſo drängte ſich mir der Schluß auf, daß beide einen und denſelben Bearbeiter haben. Vgl. meine Monographie S. 161—179.

Die AK bildeten auch ſeitdem einen Gegenſtand meiner Aufmerkſamkeit, und wenn ich in einigen untergeordneten Punkten zu einer anderen Auffaſſung gelangte, ſo fand ich bei den weiteren Studien doch in dem Urteil über den Hauptpunkt, die Einheitlichkeit des Werkes, mich beſtärkt. Baumſtark ging auf jene Argumente gar nicht ein. Ich will ihn darob nicht ſo ſtreng beurteilen, wie er über die Fehler anderer zu Gericht zu ſitzen pflegt. Es ging ihm eben, wie anderen Findern. Er überſchätzte ſeine Funde, und ohne ſie zuvor mit aller erforderlichen Genauigkeit und Sorgfalt zu prüfen und das Problem zugleich in ſeiner ganzen Ausdehnung zu würdigen, meinte er in Anbetracht ihres Umfanges ſofort in ihnen die Schriften entdeckt zu haben, aus denen durch bloße Zuſammenfügung die AK entſtanden ſeien. Die Schriften ſind uns einſtweilen nicht ſelbſt, ſondern nur durch Berichte bekannt, und über den ſyriſchen Text von AK VIII wäre bei einigen Stellen ein noch genauerer Aufſchluß erwünſcht. Immerhin aber kennen wir ſie zur Genüge, um vorerſt den Schluß, der aus ihnen gezogen wird, abzulehnen. Wenn nicht alles täuſcht, ſind ſie nicht Quellen oder Vorlagen, ſondern Abkömmlinge der AK. Meine Löſung mag noch einige Schwierigkeiten zurücklaſſen. Dies iſt aber bei dem vielſeitigen und verwickelten Weſen des Problems gar nicht zu verwundern. Schwierigkeiten haften auch jeder anderen Löſung an, und es fragt ſich nur, welche Löſung am wenigſten durch ſie gedrückt iſt. Daß die neue Theſe auf dieſen Vorzug keinen Anſpruch erheben darf, dürfte aus meiner Ausführung mit Sicherheit hervorgehen.

4.

Bemerkungen zu Dr. Alf. Schulz's Aufſatz über die Sion-Frage.

Von G. Gatt, apoſt. Miſſionär in Gaza.

Da Dr. Alfons Schulz in Braunsberg in ſeinem in der Theolog. Quartalſchrift 1900 H. 3. S. 356—389 enthaltenen Aufſatze über die Sion-Frage meine Theorie über die Topographie des alten Jeruſalem verurteilen zu müſſen glaubte, ſo darf ich mir wohl erlauben, einige Bemerkungen dazu zu machen. Ich hätte es ſchon früher getan; allein es gelang mir nicht, das betreffende Heft aufzutreiben; erſt dieſe Tage fand ich es bei den Dominikanern in Jeruſalem.

Schulz ſchreibt: „In den prophetiſchen und poetiſchen Büchern des alten Teſtamentes bedeutet Sion faſt immer die Stadt Jeruſalem oder ihre Bewohner, manchmal ſogar die Bewohner, welche in der Fremde weilen, oder auch das neue Gottesreich. Der Zuſatz Berg ſteht in den wenigſten Fällen. Wann an vereinzelten Stellen die Möglichkeit zuzugeben iſt, daß Sion ein Einzelberg in Jeruſalem ſei, ſo haben wir vorläufig für das Eintreten dieſer Möglichkeit nicht den geringſten Anhaltspunkt und müſſen dieſe wenigen Stellen erklären nach der Menge der übrigen. Zu bemerken iſt aber, daß, wo ein Einzelberg gemeint ſein könnte, dieſer kaum der S.W.-Hügel, ſondern viel eher der Tempelberg ſein kann. Wir haben alſo die Tatſache, daß in der prophetiſch-poetiſchen Sprache die Berge oder die bergige Erhöhung, auf welcher Jeruſalem lag, allgemein „Berg Sion" in übertragener Bedeutung, Jeruſalem ſelbſt Sion genannt wurde. Jedenfalls können weder die Vertreter der S.O.-Hügel- noch der S.W.-Hügel-Theorie aus dieſen Stellen etwas zur Stütze ihrer An-

ſicht beibringen.“ (365.) Ich halte dieſe Auffaſſung für vollkommen zutreffend. „Im erſten Buche der Makkabäer findet ſich 8mal die Bezeichnung Berg Sion, aber mit Bezug auf den Tempel. Daß hier der Ausdruck Sion ein anderer geworden, beweiſt ſchon der Umſtand, daß er 7,33 von der Davidsſtadt verſchieden iſt, welche doch früher dasſelbe war wie Sion. Offenbar wird er gebraucht im theokratiſchen Sinne. Die ganze Stadt hieß, wie wir geſehen haben, Berg Sion, der Tempel war aber der Mittelpunkt der Stadt und ſo konnte man ganz gut den poetiſchen Namen der Stadt synekdochisch auf den Tempel übertragen, zumal in dieſer Zeit, wo die übrige Stadt teilweiſe in Feindeshand war. „Berg Sion“ kommt alſo im I. Makk.-Buch in übertragener Bedeutung nur im ſcheinbar topographiſchen Sinne vor. Für die Lage der alten Jebusiter-Feſte kann man freilich aus dieſen 8 Stellen nichts entnehmen, was mit Unrecht die Vertreter der S.O.-Hügel-Theorie tun.“ Dieſe Auffaſſung halte ich der Hauptſache nach ebenfalls für zutreffend.

„Sion im eigentlichen Sinne kommt nur an 4 Stellen des alten Teſtaments vor oder beſſer geſagt nur an zweien, da die anderen zwei Parallelſtellen ſind. Wohl zu bemerken iſt aber, daß an keiner der 4 Stellen die Rede iſt von einem *Berg* Sion, ſondern nur von einer Burg Sion, ſpäter Stadt Davids genannt. Wir wiſſen alſo gar nicht, ob man zu Davids oder Salomos Zeiten einen (eigentlichen) Berg Sion kannte. Wir wiſſen gar nicht, ob es einen Berg Sion im topographiſchen Sinne gegeben hat. Zur Jebuſiter-Zeit gab es, ſoviel wir wiſſen, nur eine Burg Sion. Es läßt ſich alſo für das ganze alte Teſtament nicht nachweiſen, daß es einen Berg Sion im topographiſchen Sinne gegeben habe. Die Pilger, welche nach Jeruſalem kamen, hatten aus der hl. Schrift die Idee von einem Berge Sion, wußten aber nicht, daß es

ſich um eine übertragene Bedeutung handelte, ſondern ſuchten einen wirklichen Berg zu finden. Da der Berg Sion eine ſo große Rolle in der Schrift ſpielte, ſo verlegten ſie ihn naturgemäß auf den S.W.-Hügel, auf den Berg, der am meiſten in die Augen fiel. Vielleicht hat hier die Tradition etwas ähnliches zuſtande gebracht wie in Betreff des Tales Joſafat. Die hl. Schrift kennt keinen Berg Sion im eigentlichen Sinne, die Tradition geht weiter." Alſo einen eigentlichen Berg Sion kennt die Bibel gar nicht. Das iſt in der Tat neu. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Bibel meiſtens vom eigentlichen Berge Sion handle, Schulz dagegen meint, daß in der Bibel nie von einem eigentlichen Berge Sion die Rede ſei. Die Wahrheit liegt in der Mitte zwiſchen dieſen beiden Extremen: in der Bibel iſt gewöhnlich vom uneigentlichen Berge Sion in übertragener Bedeutung die Rede; dieſelbe kennt jedoch auch den wirklichen eigentlichen Berg Sion im gewöhnlichen und eigentlichen topographiſchen Sinne. Schon Adonizedek, der König von Jebus, der in der Burg Sion reſidierte, ließ den befreundeten Königen ſagen: ascendite ad me, kommet herauf zu mir. David ließ die Lade des Herrn hinaufbringen in die Stadt Davids. Die Stadt Davids d. i. Sion hatte alſo eine verhältnismäßig hohe Lage, d. h. ſie lag auf einem Berge. Darum bedient ſich auch Joſephus in ſeinem Berichte über die Eroberung von Jebus durch David dreimal des Ausdruckes *ἀναβηναι* erſteigen. Darum heißt es in den Pſalmen, welche aus der Davidiſchen Zeit ſtammen: „Wer wird hinaufziehen auf den Berg des Herrn" (23,3) „der Herr iſt groß auf Zion und erhaben (ram, *ὑψηλος*, excelsus) über alle Völker — betet an auf ſeinem heiligen Berge" (98, 2, 9..) „Berg Gottes — was lauert ihr Berge auf dem Berge, den der Herr zur Wohnung ſich erwählt? — Zur Höhe ſteigſt du auf" (auf den Berg Sion) (68, 17, 19.). „Er

hat mich erhört von ſeinem heiligen Berge aus.“ (3, 5) „Herr, wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?“ (14, 1). Die Stadt Davids, d. i. Zion, lag demnach auf einem Berge und dieſer Berg wird in den Pſalmen der davidiſchen Zeit zweimal ausdrücklich Berg Zion genannt. „Ich aber habe geſalbt meinen König auf Zion, dem Berge meiner Heiligkeit.“ (2, 6) „Der Herr erwählte den Berg Zion, den er liebte“. (77, 68). Der Berg Zion der Tradition ſteht alſo noch lange nicht auf der Stufe des Tales Joſafat und es iſt bisher noch niemand eingefallen, zu behaupten, daß wir von einem eigentlichen wirklichen Berge Sion aus der Bibel nichts wiſſen. Der uneigentliche Berg Sion hat ja den eigentlichen zur Vorausſetzung. Einen Berg Sion in übertragener Bedeutung anerkennen und das Daſein des eigentlichen Sion leugnen ſchließt einen Widerſpruch in ſich.

Die Lage der Davidsſtadt d. i. Sion nach Schulz. „Für die Lage der Mauer des Manaſſe (II. Chron. 33, 14) haben wir, abgeſehen vom Gihon im Tale, das Fiſchtor, welches nach allgemeiner Anſicht im Norden, in der Nähe des Kalvarienberges lag. Der Gihon im Tale iſt wohl nicht die Marien-Quelle, ſondern viel eher der Patriarchenteich oder ein anderer in der Nähe des Fiſchtores gelegener jetzt verſchwundener Teich. Das einzige was hienach die Lage der Stadt Davids beſtimmen könnte, wäre alſo das Fiſchtor und ſo könnte man die fragliche Feſte ſuchen im Norden der Stadt in der Nähe des Kalvarienberges.“ (373 f.) Dagegen iſt folgendes zu bemerken: die Mauer des Manaſſe war eine Mauer außerhalb der Mauer der Stadt Davids. Das Fiſchtor lag in der Nähe des Eccehomo-Bogens nicht in der Nähe des Kalvarienberges und der Gihon im Tale wird halt doch die Marien-Quelle ſein. Obiger Beweis iſt alſo mißlungen. „Was die von Bliß entdeckten Stufen angeht, ſo kamen ſie ebenſowenig von

der Kuppe des S.W.- als des S.O.-Hügels. Sie liefen alſo zwiſchen beiden her, und wenn man ihre Richtung verfolgt, ſo gelangt man auf den öſtlichen Ausläufer des Kalvarienberges. Von dort führten ſie eigentlich herab; dorthin konnte man demnach verſucht ſein, die Davidsſtadt zu verlegen" (375). Hier iſt keine Bemerkung nötig. „Die Akra der Syrer lag nach den Angaben der Bibel I. Makk. 1, 37; 4, 41; 13, 52 neben dem Tempel. Von Oſten iſt keine Rede; da haben wir das Kidron-Tal. Ebenſowenig können wir ſie im Norden ſuchen, denn dieſer Teil wurde anerkanntermaßen erſt ſpäter zur Stadt gezogen. Es bleibt alſo die Weſt- und Südſeite. Für letztere kann ich mich gar nicht begeiſtern; ich habe die Bodenverhältniſſe Jeruſalems zu wiederholten Malen und von allen Seiten betrachtet und habe nie begreifen können, was dort unten eine Burg für einen Zweck gehabt haben ſoll. Es bliebe alſo nur die Weſtſeite übrig und ſo hätten wir eine dritte Andeutung, daß die Jebuſiter-Feſte auf dem Ausläufer des Kalvarienberges zu ſuchen ſei. Wo das I. M.-Buch *πόλις ΔαϜιδ* ſchreibt, ſpricht Joſephus von der Akra in der Unterſtadt. Die Akra des Joſephus iſt alſo identiſch mit der Stadt Davids des I. M.-Buches und nichts hindert uns daran, in der Davidsſtadt des I. M.-Buches dieſelbe Davidsſtadt zu ſehen, welche David eingenommen hatte und bewohnte. Ebenfalls bei ſeiner Erzählung der Eroberung Jeruſalems durch David nennt Joſephus das bibl. mazudat-Zion: *ἄκρα*. Infolge deſſen liegt der Schluß nahe, auch in der Bezeichnung *ἄκρα* in b. V 4, 1 den Erſatz für mazudat-Zion zu ſuchen, nicht in dem *φρούριον*. Daß Joſephus auch für Davids Zeit die *ἄκρα* nicht in die Oberſtadt verlegt, ſehen wir aus a. VII 3, 2: David verband die Oberſtadt mit der Akra. Die Akra d. h. hier die Jebuſiter-Feſte Zion ſteht alſo im Gegenſatz zur Oberſtadt. Joſephus läßt a. VII 3, 2 den David die Akra Davidsſtadt nennen und

nicht ganz Jeruſalem; αὐτην bezieht ſich auf ἄκρα. Dies folgt aus der weiteren Angabe, er habe zuerſt Jeruſalem dieſen Namen (Jeruſalem) gegeben; ἀφ' ἑαυτου bedeutet nicht „nach ſeinem Namen", ſondern etwa „aus eigenem Antrieb". Alſo konnte die Jebuſiter-Feſte auch nach Joſephus auf dem öſtlichen Ausläufer des Kalvarienberges gelegen haben" (378/89). Das wäre alles recht hübſch und ſchön, wenn es auch wahr wäre. Es mag wohl nicht überflüſſig ſein zu bemerken, daß eine ähnliche Theorie ſchon von anderen Paläſtinologen aufgeſtellt worden iſt. Die Akra der Syrer lag allerdings auf dem Ausläufer des Kalvarienberges; dagegen ſteht die Lage der Stadt Davids d. i. Zion auf dem Ausläufer des Kalvarienberges mit der Bibel, mit Joſephus und mit der Natur der Sache in flagrantem Widerſpruch, was ich hier natürlich nicht ausführen kann. Die Argumentation von Schulz muß alſo einen Fehler haben. Ich kann die Sache nur andeuten. Die Akra der Syrer im gewöhnlichen Sinne des Wortes iſt mit der Stadt Davids des I. M.-Buches nicht identiſch. In I. M. 1, 35 iſt von der Akra der Syrer im gewöhnlichen Sinne gar nicht die Rede. Wenn Joſephus einigemale Akra ſchreibt, wo es im I. M.-Buche Stadt Davids heißt, kann Akra auch ein Teil der Stadt Davids ſein; es iſt ja bekannt, daß Joſephus gerne den Teil nennt, wo die Bibel das Ganze ſetzt. Die Leſeart ἄνω πόλις ſtatt κάτω πόλις a. VII, 3, 1 ſteht mit dem Texte des Joſephus in Widerſpruch; αὐτην bezieht ſich nicht auf ἄκρα und daß David die hl. Stadt zuerſt Jeruſalem genannt, iſt eine windige Erfindung. Die Stadt Davids des I. M.-Buches iſt ganz Jeruſalem und die Akra der Jebuſiter hat mit der Akra der Syrer nichts gemein als den Namen. Die Akra der Syrer mag auf dem Ausläufer des Kalvarienberges bleiben, die Stadt Davids d. i. Zion kann nur innerhalb der erſten Mauer des Joſephus geſucht werden.

Die Beſchreibung Jeruſalems. „Der Bezetha-Hügel wird von Joſephus erſt erwähnt, nachdem die beiden Haupthügel vollſtändig abgetan ſind; derſelbe kann alſo kein Teil eines derſelben ſein. Jetzt bleibt aber doch noch eine Schwierigkeit beſtehen, daß Joſephus die Stadt zugleich auf 2 und 3 Hügeln erbaut ſein läßt. Dieſelbe wird gehoben durch die richtige Erklärung des τρίτος ἦν λόφος; das will ſagen: dem zweiten Hügel lag gegenüber ein dritter, *jetzt aber nicht mehr*. Dieſer Hügel war vom zweiten einſt (πρότερον) getrennt durch ein anderes Tal d. h. ein anderes, als das vorhin genannte Tyropoion und dieſes andere Tal wurde durch die Hasmonäer ausgefüllt. Tatſächlich lag alſo die Stadt damals auf zwei Hügeln, früher auf drei. Der dritte Hügel hat als er zum zweiten geſchlagen wurde, zugleich den Namen des zweiten erhalten, nämlich Akra. In der Beſchreibung des Joſephus gibt es alſo eine Akra im engeren und im weiteren Sinne. Im engeren Sinne meint er ſie, wenn er ſagt: der dritte Hügel von Natur niedriger als der Akra; denn hier verſetzt er ſich in die Zeit, wo die beiden noch nicht vereiniget waren. Im weiteren Sinne der Akra dagegen ſagt er: der andere Akra genannte Hügel, in dem er die Zeit berückſichtiget, in der er ſchreibt. (Eine ſehr gewundene Erklärung.) Der Tempelberg iſt der dritte ſpäter zur Stadt gezogene Hügel. Neben dem Tempelberg hat das frühere ſpäter ausgefüllte Tal gelegen. Auf welcher Seite des Tempels lag nun die Akra im engeren Sinne? Es kann ſich nur handeln um die Süd- und Weſtſeite. Südlich vom Tempel verlegt ſie unter anderen Buhl geſtützt auf Guthe. Freilich gibt er ſelbſt zu, daß die Kluft, welche Joſephus erwähnt, noch nicht aufgedeckt ſei. Es bleibt alſo nur übrig, die Akra d. h. den urſpünglichen zweiten Hügel, von dem Joſephus ſpricht, auf der Weſtſeite des Tempelberges zu ſuchen. Das zugeſchüttete Tal wäre demnach der

Oberlauf des jetzigen Wad bis zum Südende des Tempelberges, der zweite Hügel dagegen der Tempelberg und der öſtliche Ausläufer des Kalvarienberges. Das Tyropoion iſt der Wad in ſeinem unteren Laufe und deſſen Fortſetzung das Jaffatortal. Für den erſten Hügel des Joſephus bleibt alſo übrig der S.W.-Hügel" (381/4). Dieſe Auffaſſung iſt der Hauptſache nach nicht neu. Mehrere Paläſtinologen ſuchen das Rätſel der Topographie Jeruſalems in ähnlicher Weiſe zu löſen. Wir können im Texte des Joſephus keine Spur von einem Doppel-Akra finden. Da Joſephus in der Beſchreibung ſich durchwegs des Präteritums bedient, wie kann man wiſſen, was damals noch da war, was nicht? Wie kam es, daß der dritte Hügel, der bedeutendſte Hügel Jeruſalems, den Namen des unbedeutendſten Hügels erhielt? Wie kommt Joſephus dazu, den damals noch vorhandenen Bezetha-Hügel mit dem damals nicht mehr vorhandenen Akra-Hügel zuſammenzuzählen? Gehörte der Tempelberg zum Akra im weiteren Sinne, wie kommt es, daß Joſephus das Hieron beharrlich von der Unterſtadt ausſchließt? Doch das ſind nur Kleinigkeiten. Das breite Tal des Dr. Schulz iſt heutzutage noch lange nicht ausgefüllt und war es zur Zeit des Joſephus noch viel weniger. Das weiß auch Dr. Kohout, der nicht Gelegenheit hatte, die Bodenverhältniſſe Jeruſalems in Augenſchein zu nehmen. Schulz's Akra im weiteren Sinne, iſt, um von ſeinem Tyropoion nichts zu ſagen, der Hauptſache nach dasſelbe Monſtrum wie Schick's Akra: ein aus zwei Hügeln und einem breiten Zwiſchentale beſtehender Hügel, der zugleich zweiter und dritter Hügel war, ſich ſelbſt gegenüber lag, von ſich ſelbſt durch ein breites Tal getrennt war und ſich ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten in verſchiedener Weiſe überragte. Dr. Schulz iſt um die Leichtigkeit ſeiner Beweiſe nicht zu beneiden. Seine topografiſche Theorie gehört zu ihren Vorgängerinnen in die Rumpelkammer.

Hier folgen noch einige Bemerkungen pro domo. „Von dieſer (erſten) Stelle I. M. 1, 35 hätte Gatt ausgehen ſollen, um die übrigen Stellen zu erklären.“ Dies kann ſchon geſchehen. Schulz überſetzt I. M. 1, 35 *εἰς ἄκραν* unrichtig mit „zur Feſte.“ I. M. 14, 36 hätte er im Urtexte nachleſen ſollen. Die Stellen II. M. 4, 12, 27; 5, 5 handeln nicht von der Burg der Syrer. Die weiteren Bemerkungen enthalten ebenfalls nichts, was mich veranlaſſen könnte, von der Meinung, daß die Davidsſtadt der Makk. ganz Jeruſalem ſei, abzugehen. Schulz findet es beinahe anſtößig, daß ich meine Anſicht über die Beſchreibung Jeruſalems trotz der Widerlegung durch Klaiber noch einmal veröffentlicht habe. Meines Erachtens hat eben Klaiber weder meine Anſicht widerlegt, noch die ſeinige bewieſen. Meine diesbezügliche Anſicht iſt ſogar im Laufe dieſes Jahres noch einmal veröffentlicht worden und zwar in ZDPV. Daß *ἄτερος* nur dann den zweiten von vieren bezeichnen könnte, wenn vorher ausdrücklich 4 Hügel genannt wären, ſehe ich nicht ein. Daß der Bezetha kein Teil eines der zwei Haupthügel ſein könne, weil er erſt nachträglich erwähnt werde, iſt auch nicht abzuſehen. Die Bemerkung des Joſephus *ἣν ἔφαμεν* bleibt bei meiner Anſicht nicht unerklärt. Schulz faßt dieſen Satz ganz falſch auf. Joſephus hat oben nur dem Sinne nach nicht dem Wortlaute nach geſagt, daß u. ſ. w. Nicht bloß der zweite auch der erſte Haupthügel wird erſt in der Mitte der Beſchreibung genannt. Soll *κάτω λόφος* eine Abkürzung von *τῆς κάτω πόλεως λόφος* ſein, was iſt dann *ἄνω ἄγορα* in Bezug auf *ἄνω πόλις*? Warum verkürzte Joſephus *τῆς ἄνω πόλεως λόφος* nicht in *ἄνω λόφος* analog zu *κάτω λόφος*? Das breite Tal wurde nach Joſephus aufgefüllt nicht ausgefüllt. Joſephus unterſcheidet allerdings das breite Tal vom Tyropoion aber nicht wie ein Tal vom anderen ſondern wie den Teil vom Ganzen. *πρότερον*

gehört weder zu ταπεινότερος noch zu διειργόμενος, ſondern zu ἄλλῃ, ſo lange die Geſetze der Logik und der Grammatik gelten. Dr. Schulz hat meine topographiſche Theorie ebenſo wenig widerlegt wie Klaiber. Dieſelbe kann ſich neben der ſeinigen immerhin ſehen laſſen. Gaza, den 12. Mai 1903.

5.

Hat die Einteilung der Kirchengeſchichte in äußere und innere auch jetzt noch ihre Berechtigung?

Von Pfarrer Dr. Albert Ziſterer in Ringingen.

In den „Stimmen aus Maria Laach“ Jahrgang 1901, neuntes Heft S. 380 ff. verſucht R. v. Noſtitz=Rieneck S. J. die bisherige Einteilung der Kirchengeſchichte in innere und äußere durch eine andere, „die nur eine kleine Verſchiebung derſelben ſein ſoll“, zu verdrängen. Ob mit Recht? wird die folgende Ausführung zeigen.

R. v. Noſtitz=Rieneck ſchreibt a. a. O. S. 380: „Da die Entwicklung des Katholizismus als religiös=ſoziale Entwicklung angeſehen werden muß, zerlegt ſie ſich naturgemäß erſtens in das religiös=ſoziale Eigenleben der Kirche, und zweitens in deren Beziehungen zu der Umwelt. Man hat des öfteren innere und äußere Kirchengeſchichte unterſchieden. Die vorſtehende Einteilung iſt nur eine kleine Verſchiebung der letzteren“.

Es ſcheint mir zunächſt kein glücklicher Gedanke zu ſein, wenn der Herr Verfaſſer nur ſo ohne weiteres die beiden Begriffe Katholizismus und Kirche bez. Katholiſche Kirche miteinander verwechſeln zu dürfen geglaubt hat, wie aus den oben angeführten Sätzen unzweifelhaft hervorgeht. Dieſelbe

Verwechslung gebraucht er ſodann gleich wieder auf der folgenden Seite (a. a. O. S. 381), wenn er „die Ausbreitung des Katholizismus“ mit „dem eigenen Wachstum der Kirche“ identifiziert. Denn es dürfte doch einleuchtend ſein, daß das Abſtraktum „Katholizismus“ nicht genau dasſelbe bedeuten kann wie die konkrete Bezeichnung: „Katholiſche Kirche“, ſowenig Germanismus, Romanismus, Polonismus dasſelbe bedeutet wie germaniſcher, romaniſcher oder polniſcher Staat. Ebenſowenig kann dementſprechend „eine Geſchichte des Katholizismus“ gleichbedeutend ſein mit „der Geſchichte der Katholiſchen Kirche“ oder „der Kirchengeſchichte“ ſchlechthin, wie R. v. Noſtiz-Rieneck a. a. O. ohne Zweifel annimmt. Denn „Entwicklungsgeſchichte des Katholizismus“ und „Kirchengeſchichte“ ſind nach ihm völlig gleiche Begriffe. Somit muß auch dieſe Verwechslung bez. Identifizierung beider Begriffe ganz naturgemäß zu „einer Verſchiebung der Einteilung der Kirchengeſchichte“ führen. Dieſe Verſchiebung möchten wir aber keineswegs mit dem Herrn Verfaſſer als eine „kleine“ bezeichnen. Denn es iſt ſehr fraglich, ob dieſelbe auch wirklich natur- und ſachgemäß ſei.

Man laſſe den beiden Unterſcheidungsmerkmalen „innere und äußere“ Kirchengeſchichte nur ihren richtigen Sinn und ihre bisherige Bedeutung und man wird mit dieſer bisherigen Einteilung weniger Verwirrung auf dem ſo langen und weiten Gebiete der Kirchengeſchichte anrichten, als mit der vorgeſchlagenen neuen, die ohnehin, wie bereits angedeutet worden iſt, auf einer petitio principii beruht.

So wurde bisher mit Recht „der äußern Kirchengeſchichte“, wie der Herr Verfaſſer ſelbſt anführt, mehrfach zweierlei zugerechnet: „die Ausbreitung des Katholizismus und deſſen Beziehungen zum Staat, oder den wechſelnden politiſchen Umlagen“. Indes müſſen wir ſofort beifügen, daß dieſe Anfüh-

rung, in welcher die nur zu Mißverſtändniſſen auf dieſem Gebiete führende Vorliebe des Herrn Verfaſſers für den Gebrauch des Abſtraktums nicht vermieden wurde, zunächſt dahin richtig zu ſtellen iſt, daß „der äußern Kirchengeſchichte die wiſſenſchaftliche Darſtellung der Ausbreitung der Katholiſchen Kirche und deren Beziehungen zu den Staaten oder den wechſelnden politiſchen und ſozialen (geſellſchaftlichen) Umlagen“ zufällt. Den weitern Zuſatz „ſozialen oder geſellſchaftlichen“ Umlagen hielt ich namentlich mit Rückſicht auf die gegenwärtige Zeitlage für unumgänglich notwendig.

Faßt man alſo die beiden gegenſätzlichen Merkmale, „innere und äußere“ entſprechend dem Oberbegriff Kirche, dem ſie zugehören ſollen, natur- und ſachgemäß, ſo wird man nie an einen kontradiktoriſchen Gegenſatz denken dürfen, ſondern bloß an einen konträren. Demnach wird man nie, wie der Herr Verfaſſer faſt unnötigerweiſe (a. a. O. S. 380 f.) noch weiter ausführen zu müſſen geglaubt hat, unter „äußerer Kirchengeſchichte die Geſchichte der ſichtbaren Seiten des kirchlichen Lebens im Gegenſatz zu unſichtbaren verſtehen, womit die geſamte Kirchengeſchichte äußere Kirchengeſchichte würde“. „Unſichtbar im herkömmlichen Sinne, waren nur die Tugenden des Herzenskämmerleins als ſolche, ſchon ihre Betätigung iſt durchaus ſichtbar“, führt er des weiteren aus. Gewiß gilt in Bezug auf das ſpätere Bekanntwerden chriſtlicher Tugendakte namentlich ſolcher, welche in heroiſcher Weiſe geübt worden ſind, und deshalb das Intereſſe des Kirchenhiſtorikers vielfach in hohem Grade auf ſich ziehen, wie z. B. die Tugenden eines heiligen Franziskus v. Aſſiſi, einer heiligen Eliſabeth v. Thüringen, das Wort unſeres Herrn im Evangelium des heiligen Matthäus 10, 26: „Nichts iſt verborgen, was nicht erkannt werden wird“. Soviel iſt bis auf den heutigen Tag auf kirchenhiſtoriſchem Gebiete aufgeklärt und beleuchtet, daß die hiſtori-

ſche Forſchung in dieſer Beziehung überhaupt ſich nicht zu bemühen braucht, des ſchlechthin Unſichtbaren habhaft zu werden. Deshalb iſt es auch unnötig und zwecklos, dieſe Frage aufzuwerfen, wie es der Herr Verfaſſer a. a. O. S. 381 getan hat.

Desgleichen iſt es ungereimt, wenn derſelbe im folgenden die Ausbreitung des Katholizismus nicht unter der äußern Kirchengeſchichte begriffen wiſſen will. Statt Ausbreitung des Katholizismus hätte hier beſſer geſagt werden ſollen: Ausbreitung der Katholiſchen Kirche. Denn von der äußern Entwicklung dieſer mit Bezug auf ihre Ausbreitung in den verſchiedenſten Ländern der Erde kann man für die Zeit ihrer erſten Anfänge viel eher ſprechen, als von der des Katholizismus ſchlechthin, welcher zur Bezeichnung dieſer Seite des kirchlichen Lebens ein viel zu unbeſtimmter Begriff iſt. Man wird ſich dieſes abſtrakten Ausdruckes erſt bedienen dürfen zur Bezeichnung eines Gegenſatzes ſyſtematiſcher Art, wie des Gnoſtizismus, Arianismus, Eutychianismus, Monophyſitismus, Proteſtantismus u. ſ. w.; alſo erſt dann, wenn derartige entgegengeſetzte Syſteme ſich wirklich gebildet haben, oder in die geſchichtliche Erſcheinung getreten ſind.

Noch viel weniger wird für gewöhnlich die Ausbreitung der Katholiſchen Kirche ſchlechthin mit dem eigenen Wachstum der Kirche zu identifizieren ſein, wie es R. v. Noſtitz-Rieneck getan hat, wenn er a. a. O. alſo ſchreibt: „Verſteht man aber unter äußerer Kirchengeſchichte die Beziehungen der Kirche zu allem, was in der hiſtoriſchen Welt um ſie her ſich jeweils vorfindet, ſo läßt ſich die Ausbreitung des Katholizismus nicht darunter begreifen, als welche lediglich oder doch vorab das eigene Wachstum der Kirche iſt und in ihrem Ergebnis die Grenze nach außen zieht“.

Man ſieht es hier ſchon der geſchraubten ſprachlichen Darſtellung an, daß es an Klarheit bezüglich ſachlicher

Unterſcheidung fehlt. Das Ziehen der Grenze nach außen kann keineswegs als das Ergebnis der Ausbreitung des Katholizismus bez. der Katholiſchen Kirche bezeichnet werden. Im Gegenteil iſt der Kirche von ihrem göttlichen Stifter bei deren Grundlegung, alſo vom Anfange ihrer äußern Ausbreitung oder Entwicklung an, die Grenze nach außen gezogen worden, welche alle Völker (Matth. 28, 19) und die ganze Welt mit ihren Grenzen (Mark. 16, 15; Apoſtelgeſchichte 1, 8) umfaſſen ſollte. Es kam ſomit dieſe Ausbreitung der Kirche ſeit ihren Anfängen einer geiſtigen Erwerbung und Eroberung der verſchiedenen Länder und Gebiete der Erde gleich. Desgleichen iſt ja bekannt, daß dieſe äußere Entwicklung der Katholiſchen Kirche bis auf den heutigen Tag, wie deren fortwährende Ausbreitung unter heidniſchen Völkern in fremden Erdteilen, China, Auſtralien u. ſ. w. zeigt, noch nicht abgeſchloſſen oder vollendet iſt. Das volle „Ergebnis" der Ausbreitung der Kirche iſt alſo erſt noch abzuwarten.

Hienach läßt ſich die Unterſcheidung von innerer und äußerer Entwicklung ganz gut auch auf die der Kirche anwenden. Es iſt gar nicht abzuſehen, warum „die Unterſcheidung von innerer und äußerer Entwicklung wohl auf eine organiſche Entwicklung paſſen mag, auf eine ſoziale Entwicklung ſich aber nicht ebenſogut anwenden laſſen ſoll", wie der mehrgenannte Herr Verfaſſer a. a. O. S. 381 behauptet hat. Im Gegenteile fallen dieſe unterſcheidenden Merkmale bei einem ſozialen Organismus (Gebilde), wie dies die Kirche iſt, nur um ſo auffallender und bemerkenswerter in die Wagſchale. Spricht man doch bei dieſem wie bei jenem von „einer intenſiven und extenſiven Entwicklung oder Entfaltung". Ungefähr das Gleiche beſagen nun die Ausdrücke „innere und äußere Entwicklung oder Entfaltung", wenn auch die vorhin dafür gebrauchten Fremdwörter die Sache noch mehr bezeich-

nen. Zudem wiſſen wir, was die Anwendung dieſer Unterſchiedsmerkmale auf den lebendigen Organismus der Kirche betrifft, daß der Stifter derſelben, Jeſus Chriſtus, in den beiden Gleichnisreden vom Senfkörnlein und vom Sauerteige (Matth. 13, 31 ff.) die beiden bezeichneten Arten der Entwicklung ſeines Reiches auf Erden in leicht faßbarer und anſchaulicher Weiſe zur Darſtellung gebracht hat. Desgleichen machen wir auch bei den andern Gleichnisreden, in welchen der Herr gewiſſe Vorgänge und Zuſtände in dem von ihm gegründeten diesſeitigen Gottesreiche geſchildert hat, die Wahrnehmung, daß er dem Begriffe der Entwicklung eine beſondere Bedeutung zuerkannt hat. Ebendeswegen iſt vielfach die Beziehung auf das jenſeitige Gottesreich bei denſelben ausgeſchloſſen. Die Sache iſt denn auch wirklich ſo einleuchtend, daß trotz all den Einwendungen, welche R. v. Noſtitz-Rieneck (a. a. O.) dagegen erhoben hat, er dennoch ſchließlich nicht umhin kann, der bisher vielfach gebrauchten Einteilung der Kirchengeſchichte in eine innere und äußere eine gewiſſe Berechtigung zuzuerkennen. Er ſah ſich veranlaßt, ihr Zugeſtändniſſe zu machen. Nur will er entgegen dem bisherigen Brauche *die numeriſche Zunahme*, wie er ſich ausdrückt, zur inneren Entwicklung gerechnet wiſſen. Er äußert ſich hierüber (a. a. O. S. 381) alſo: „Will man ſie d. i. die Unterſcheidung von innerer und äußerer Entwicklung anwenden, ſo muß unter der erſteren das geſamte ſoziale Eigenleben des Verbandes verſtanden werden *einſchließlich der numeriſchen Zunahme*, unter der letzteren aber lediglich die „Beziehungen zur Außenwelt."

Indes ſcheint mir auch dieſer letzte Einwand gegen den herkömmlichen Gebrauch, wonach man die Ausbreitung der Kirche, als des von Chriſtus geſtifteten Gottesreiches auf Erden, wodurch die numeriſche Zunahme oder der Zuwachs zunächſt von Gläubigen tatſächlich begründet wird, zur äußern

Kirchengeſchichte gerechnet hat, nicht ſtichhaltig zu ſein. Es muß nämlich ganz naturgemäß jede numeriſche Zunahme für die Kirche von außen kommen, von den Juden oder von den Heiden, weshalb man auch anfänglich von Juden- oder Heiden-Chriſten ganz allgemein geſprochen hat. Schon der Umſtand, daß Chriſtus dem hl. Petrus (Luk. 5, 10) und den übrigen Apoſteln (Matth. 4, 18) die Verheißung gegeben hat, er werde ſie zu Menſchenfiſchern machen, weiſt darauf hin, daß es ſich um eine Akquiſition für ſeine Kirche handelt, die zunächſt von außen her zu ſuchen iſt. In dieſem Sinne ſpricht auch derſelbe hl. Petrus in ſeinem erſten Sendſchreiben 2, 9 von einem Volk der Aneignung, populus acquisitionis, und ſein Mitapoſtel Paulus von einer Erlöſung der Aneignung, des Erwerbniſſes, von einer redemptio acquisitionis in dem Briefe an die Epheſer 1, 14. Es iſt alſo in erſter Linie an eine von außen kommende Aneignung oder Erwerbung von Menſchen zu denken. Deshalb hat die Kirchengeſchichtſchreibung von jeher als eine ihrer Hauptaufgaben die Darſtellung betrachtet, wie die Menſchen aus den einzelnen Ländern, Stämmen und Nationen zu Chriſten geworden ſind, und wie vielfach ganze Länder, Stämme und Nationen der Kirche Jeſu Chriſti eingegliedert wurden. Das hat mit Recht einen Teil der äußern Geſchichte unſerer hl. Kirche gebildet und wird einen ſolchen auch in alle Zukunft bilden, ſolange die äußere Miſſion einen weſentlichen Beſtandteil der Tätigkeit der Kirche ſelbſt bilden wird.

Anders allerdings dürfte es ſich verhalten mit der numeriſchen Zunahme der Kirche, welche ihr von innen, d. h. von ſeiten ihrer eigenen Gläubigen durch Abſtammung von denſelben kommt. Man könnte dieſe Art und Weiſe der numeriſchen Zunahme

im gewiſſen Sinne wohl als naturgemäßen Anwuchs bezeichnen, der andererſeits wiederum eine numeriſche Abnahme, welche durch innere Kriſen (Abfall infolge von Schismen und Häreſien) veranlaßt werden kann, entſprechen dürfte. Die kirchengeſchichtliche Darſtellung dieſer Art numeriſcher Zu- oder Abnahme würde allerdings der innern Geſchichte der Kirche zufallen. Es würde eine ſolche Darſtellung eine lohnende Aufgabe bilden für Bebauung des in dieſer Beziehung noch vielfach jungfräulichen Bodens der kirchenhiſtoriſchen Statiſtik. Dagegen wird ſtets die Bekehrung der heidniſchen Völker als die geiſtige Unterwerfung auswärtiger Völker betrachtet werden, und die kirchengeſchichtliche Darſtellung dieſes Vorganges zu der äußern Seite dieſer Darſtellung gerechnet werden müſſen. Was enthält alſo die Bekehrungsgeſchichte der verſchiedenen Völker und Stämme anders als die Regelung „der Beziehungen der Kirche zur Außenwelt“, um mich dieſes Ausdruckes mit R. v. Noſtitz-Rieneck zu bedienen (a. a. O. S. 381)? Allerdings will er dieſe gerade von der äußern Entwicklungsgeſchichte der Kirche ausgeſchloſſen wiſſen. Was bleibt aber dann noch für dieſelbe nach ihm übrig?

„Lediglich die Darſtellung der Beziehungen der Kirche zum Staat oder den wechſelnden politiſchen Umlagen“, wie derſelbe Herr Verfaſſer a. a. O. S. 380 zu verſtehen gibt. Das hieße aber den Stoff für die äußere Seite der Kirchengeſchichte allzuſehr beſchränken, ohne daß ein genügender, ſachlich zwingender Grund vorhanden iſt. Zudem bilden die ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Miſſionsländer eine ſehr gewichtige Unterlage für die äußere Bekehrungs- oder Miſſionierungsgeſchichte derſelben. Es unterliegt ſomit keinem Zweifel, daß die Ausbreitungsgeſchichte der Kirche

Digitized by Google

und die der geſchichtlichen Darſtellung des Verhältniſſes derſeben zu den einzelnen Staaten und Geſellſchaftsordnungen vielfach namentlich in den erſten Anfängen in ſehr nahem und engem Verhältniſſe zueinander ſtehen und häufig von einander nicht getrennt werden können. Dies gilt namentlich von den Staaten, welche ſelbſt eine bedeutende Entwicklungsgeſchichte hinter ſich hatten, wie der römiſche Staat, oder ganz eigenartig gebildete geſellſchaftliche Zuſtände darbieten, wie die Länder mit vorwiegender mohammedaniſcher Bevölkerung.

Die ſachliche Richtigkeit dieſer Ausführungen beſtätigt R. v. Noſtitz-Rieneck ſelbſt, wenn er (a. a. O. S. 388) in wirklich zutreffender und ſehr geiſtreicher Weiſe folgende Bemerkung in ſeine diesbezügliche Darſtellung einfließen ließ: „Damit ſchweift unſer Blick über die Grenzen hinaus, die dem Eigenleben der Kirche gezogen ſind, — erreicht ferner Entlegenes, die auswärtigen Beziehungen des Katholizismus, ſeine Beziehungen zu der jeweils um ihn her vorfindlichen Lage der weltlichen Kultur. Wie im Eigenleben der Kirche neben dem Einfluß von oben nach unten ein ſolcher von unten nach oben wirkſam iſt, ſo enthalten dieſe Außenbeziehungen der Kirche zur profanen Kultur, der wirtſchaftlichen, ſozialpolitiſchen und geiſtigen, nicht bloß Einwirkungen von innen nach außen, ſondern auch ſolche von außen nach innen. Die Entwicklung des Katholizismus führt nicht bloß zu einer Einwirkung der Weltkirche auf die Weltkultur, ſondern ſie ſchließt auch eine Einwirkung der Weltkultur auf die Weltkirche ein.

Nun, wenn dem ſo iſt, ſo nehme man auch „dieſe Außenbeziehungen der Kirche zur profanen Kultur“, und „die Ein-

wirkung der Weltkultur auf die Weltkirche“ in die Rubrik der äußern Kirchengeſchichte auf und man laſſe ſomit die Einteilung der Kirchengeſchichte „in äußere und innere“ in alle Zukunft beſtehen, ohne irgend eine auch „nur kleine Verſchiebung“ vorzunehmen. Es iſt hier nach allem, was bisher hierüber erörtert worden iſt, auch „nur eine kleine Verſchiebung“ der herkömmlichen Einteilung in keiner Weiſe angezeigt noch irgendwie gerechtfertigt. Im Gegenteil wird gerade die neuere Kirchengeſchichtſchreibung, welche entſprechend dem Zuge und Geſchmacke unſerer Zeit die ſoziale Stellung und Bedeutung der Kirche mehr in den Vordergrund der Betrachtung treten laſſen will, jener Einteilung auch viel weniger als die frühere entraten können.

In einer Zeit ferner, wo das Nationalitätsprinzip, wie es genannt wird, eine ſo wichtige Rolle tatſächlich ſpielt, muß gerade auch in der kirchengeſchichtlichen Darſtellung den Außenbeziehungen der Kirche zu den einzelnen Nationen in ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange und Verlauf eine beſonders ſorgfältige Beachtung geſchenkt werden. Faſt täglich werden in der Jetztzeit in vielen Ländern der Welt namentlich der ſogenannten ziviliſierten oder geſitteten Welt und in den ſogenannten Kulturſtaaten nationale Fragen aufgeworfen und dieſelben in ein innig nahes, wenn auch leider meiſt feindſeliges, Verhältnis zur Kirche gebracht. Nicht mit Unrecht bemerkt derſelbe Herr Verfaſſer (a. a. O. S. 377): „Dennoch ſind in der Entwicklung des Katholizismus auch nationale Faktoren wirkſam“. Die Verwaltung des Reiches Chriſti muß einen Mittelpunkt haben, und deſſen Ein- und Anwohner ſind nicht übernationale Menſchen. — Die Sondervorzüge aller

Völker wirken im Aufbau der Weltkirche mit, ohne daß die Reinheit des katholiſchen Bauſtiles getrübt würde. Denn das Reich Chriſti iſt in ſeinem Weſen übernational.“ Es hätte noch die weitere Bemerkung hinzugefügt werden können, daß in der Entwicklung des Katholizismus, ſagen wir jedoch hiefür lieber der katholiſchen Kirche, auch ſtaatliche und politiſche Faktoren außer nationalen wirkſam geweſen ſind und noch ſind. Die Wirkſamkeit der ſtaatlich-politiſchen Mächte bildet gerade auch den Gegenſtand der Darſtellung der äußeren Kirchengeſchichte par excellence. Alle chriſtlichen Jahrhunderte nehmen daran, und zwar nicht in geringem Maße, Anteil. Der bezügliche weitſchichtige Stoff aus der Kirchen- und Weltgeſchichte bietet ein ganz erdrückendes Beweismittel an die Hand.

Alle dieſe Erwägungen führen zu dem Ergebniſſe, daß die Einteilung der Kirchengeſchichte in äußere und innere, wie ſie herkömmlich iſt, zwar eine beziehungsweiſe geiſtige Teilung bedeutet, die aber in der Sache ſelbſt als hinlänglich begründet ſich darſtellt. Wir haben es alſo hier nach der Sprache der Schule mit einem secundum quid cum fundamento in re zu tun. Dieſe Einteilung wird auch für die Zukunft größern oder kleineren kirchengeſchichtlichen Darſtellungen zugrunde gelegt werden dürfen, ohne irgend einen Verſtoß gegen die Methode derſelben befürchten zu müſſen. Die bezüglichen Einwendungen, welche von R. v. Noſtitz-Rieneck in den Stimmen von Maria Laach Jahrgang 1901, neuntes Heft S. 380 f. gemacht worden ſind, dürften ſich nicht als ſtichhaltig und durchſchlagend erweiſen, ſind vielmehr als mißverſtändlich und allzu umſtändlich namentlich für die erſte Einführung in das weite Gebiet der Kirchengeſchichte abzuweiſen.

Mißverſtändlich iſt ferner die Begriffserklärung der Entwicklung des Katholizismus, welche derſelbe Herr Verfaſſer

(a. a. O.) „als religiös-ſoziale Entwicklung angeſehen und, wie er meint naturgemäß, erſtens in das religiös-ſoziale Eigenleben der Kirche, und zweitens in deren Beziehungen zur Umwelt zerlegt hat“. Es iſt zum mindeſten eine ſehr verfängliche Ausdrucksweiſe von einer religiös-ſozialen Entwicklung des Katholizismus zu ſprechen. Leicht könnte dieſelbe im Sinne des modernen Evolutionismus oder Rationalismus in Bezug auf das religiöſe Gebiet gedeutet werden. Desgleichen unterliegt die angeführte Zerlegung dieſer Entwicklung bez. Entwicklungsgeſchichte, wie ſchon aus dem Vorangehenden erhellen dürfte, gar mannigfachen Bedenken. Jedenfalls gewinnt das Studium der Kirchengeſchichte zumal bei dem Anfänger dadurch nichts an Klarheit und Deutlichkeit der grundlegenden Begriffe. Im Gegenteil iſt von vornherein die Bahn frei gemacht für verſchiedenerlei ſchiefe Auffaſſungen und weitgehende Mißverſtändniſſe. Das Abweichen von der hergebrachten Terminologie dürfte ſich hier auf dem Gebiete der Kirchengeſchichte nicht weniger rächen, als auf dem der übrigen theologiſchen Disziplinen, zumal wenn die Klarheit der Vorſtellungen und Begriffe manchmal ſo überaus notleiden muß. Die neu aufgeſtellten Unterſcheidungen machen unwillkürlich den Eindruck des unnatürlich Gekünſtelten. Es iſt viel zu viel Rückſicht genommen auf augenblickliche Bedürfniſſe, Strömungen und Gegenſtrömungen. Die Gefahr, von der Zeitſtrömung erfaßt zu werden, iſt daher nur zu nahe vorhanden. So erſcheint bei dem Herrn Verfaſſer der Kirchenbegriff mit ſeinen Merkmalen in einem etwas zu modernen Gewande. Und doch ſoll die Kirche nach einem geiſtreichen Ausſpruche des Hochwürdigſten Herrn Biſchofs von Rottenburg, Paul Wilhelm von Keppler, durch die jetzige Generation nicht moderniſiert werden, während umgekehrt die Geſellſchaft durch ſie (die Kirche) regeneriert werden ſoll.

Trotz dieſer Ausſtellungen erkenne ich gerne das Anregende und Intereſſante an den geiſtreichen Ausführungen des Herrn Verfaſſers an, welches in dem mehrgenannten Aufſatze, der: „das Apoſtolat und der Aufbau der Weltkirche" betitelt iſt, enthalten iſt. Die originelle und tiefſinnige Darſtellung verdient daher auch alle Beachtung eines für geiſtreiche Ausführungen empfänglichen Leſerkreiſes.

6.

Die abendländiſche Kirche und die Bußſtationen.

Von Dr. **Hugo Koch** in Reutlingen.

Anknüpfend an eine Bemerkung, die ich in der Theol. Revue 1902 Sp. 517 fallen ließ, beſchäftigt ſich Prof. Ludwig in einem gegen Funk gerichteten Artikel des Archivs für kath. Kirchenrecht 1903 S. 219—225 mit den Bußſtationen, wobei er zum Reſultat kommt, daß „das Vorkommen von Bußſtationen in der alten wie mittelalterlichen Kirche des Occidents erwieſen iſt". Richtig iſt, daß ſich im 9. Jahrhundert im Abendlande Bußerkenntniſſe finden, „welche in der Hauptſache mit der Bußordnung der griechiſchen Kirche übereinſtimmen". Das konſtatiert auch Funk, wie aus ſeinen ſoeben zitierten eigenen Worten (A. u. U. I, 195) erſichtlich iſt. Ludwig behauptet freilich, daß er „dieſes offenbar ungern gemachte Zugeſtändnis möglichſt abzuſchwächen ſucht". Nun gehört aber bekanntermaßen Funk nicht zu den Hiſtorikern, welche die Tatſachen nach ihren Theorien zuſtutzen und geſchichtliche Zeugniſſe preſſen, bis Blut kommt. Wenn er darum S. 196 ſagt, daß in der Verordnung Nikolaus I über die Bußleiſtung eines Prieſtermörders (Harduin V, 350) „gewiſſermaßen" drei von

den vier Bußſtationen des Altertums vorliegen, ſo begründet er gleich darauf die beigefügte Einſchränkung. Es war auch völlig überflüſſig, gegen Funks Bemerkung im KL.[2] II (1883) 1579, daß „die bezüglichen Verordnungen wohl von Bitten und Beten, nicht aber von ‚Weinen‘ reden“, beſonders zu polemiſieren, da er dies inzwiſchen ſelbſt retraktiert hat. Denn in den A. u. U. I (1897) 196 ſchreibt er: „Wir hören ja von Weinen außerhalb des Gotteshauſes“. Ich möchte aber Ludwig fragen, mit welcher griechiſchen Station das ante foras ecclesiae sine communione manere neben dem extra ecclesiam Dei consistere in der Verordnung Nikolaus I über die Kirchenräuber (Harduin V, 352) „völlig identiſch“ iſt. Zwei Stationen außerhalb der Kirche ſind etwas dem Altertum total Unbekanntes.

Tatſächlich repräſentiert die im 9. Jahrhundert angeſtrebte Stationenordnung, wie Funk dargetan, eine „neue, den alten Kanones freilich in der Hauptſache angepaßte Schöpfung“ (S. 197). In der alten lateiniſchen Kirche begegnet uns nicht eine einzige, ſelbſtändige Bußverordnung, welche Stationen vorausſetzte oder ſchüfe. Nur wo orientaliſche Kanones vorgeführt werden, läuft die Stationenordnung mit. Wie wenig ſie aber der abendländiſchen Praxis entſprach, zeigt gerade die Dekretale des Papſtes Felix III (483—92), auf welche Ludwig ſich ſo nachdrücklich beruft, und welche ich ſchon in der Th. Qu.-Schr. 1900 S. 506 f. gewürdigt habe. Hier haben wir nämlich die gewiß ſehr bezeichnende Erſcheinung, daß der Papſt, nachdem er zuvor einige orientaliſche, die Stationenordnung enthaltende Kanones herübergenommen hat, ſobald er eine ſelbſtändige Verordnung ohne orientaliſche Vorlage giebt, ganz einfach beſtimmt: in poenitentia per triennium durare et per manus impositionem ad societatem recipi sacramenti. Dieſe Beſtimmung ſetzt eine mit den Stationen inkompatible Bußordnung voraus und verrät ſomit deutlich, daß es eine Sta-

tionenordnung im Abendlande nicht gab.

Ludwig wundert ſich darüber, daß „Funk weder im Kirchenlexikon noch im 1. Bd. der kirchengeſch. Abh. dies wichtige Dokument erwähnt“! Sofort weiß er aber, wie Funk „dieſe Beweisſtelle zu entkräften ſucht“, ohne den Ort, wo dieſer Entkräftungsverſuch ſtattfindet, irgendwie anzugeben. Man ſteht zunächſt ratlos vor einem ſolchen Widerſpruch und denkt unwillkürlich an eine mündliche oder briefliche Auseinanderſetzung. Der Umſtand aber, daß Ludwig unmittelbar darauf den 1. Band von Schmitzs Bußbücher zitiert, brachte mich auf die richtige Fährte. Bei der Rezenſion des ebengenannten Buches in der Lit. Rdſch. 1883 Sp. 487 kommt Funk auch auf die Verordnungen Felix' III zu ſprechen als Beleg dafür, daß die nicäniſchen Kanones dann und wann von den Lateinern auch mit Beibehaltung der Bußgrade aufgeführt würden. Wie wenig dies aber für die abendländiſche Bußdisziplin beweiſe, zeige das Pönitentiale Theodors von Canterbury, in dem nicäniſche Kanones ebenfalls mit Beibehaltung der Bußgrade vorkämen, obwohl es in der angelſächſiſchen Kirche Bußſtationen ſicherlich ſo wenig gegeben habe als eine öffentliche Buße. Demgegenüber betont Ludwig den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Theodorſchen Bußbuch und der päpſtlichen Dekretale. Jenes ſtelle nur die Anſichten hervorragender Theologen der alten Kirche zuſammen, gebe aber ſelbſt keine autoritative Entſcheidung, während der Papſt eine legislatoriſche Entſcheidung und Weiſung erlaſſe, und auf genaue Einhaltung der in jeder einzelnen Station zuzubringenden Zeitdauer dringe, und eine Abkürzung nur bei Todesgefahr geſtatte. Eine ſolche Bußbeſtimmung, urteilt Ludwig, hätte der Papſt offenbar nicht erlaſſen können, wenn die Bußſtationen zu ſeiner Zeit überall in der abendländiſchen Kirche etwas Unbekanntes geweſen wären. Es dürfe vielmehr als gewiß angenommen

werden, daß gerade die Päpſte ſich bemüht haben, mit den nicäniſchen Kanones auch die Bußſtationen im Abendland einzuführen und daß dieſe Bemühungen bereits zu Anfang des 5. Jahrhunderts zu einem teilweiſen Erfolg geführt haben. Zu einer allgemeinen Einrichtung ſeien die Bußſtationen im Abendland allerdings noch weniger geworden als im Orient.

Nun läßt ſich freilich nicht leugnen, daß die Vorſtellung, Felix III habe die nicäniſchen Kanones trotz abweichender eigener Bußdisziplin rein mechaniſch herübergenommen, eine gewiſſe Schwierigkeit in ſich hat. Und doch drängt uns zu dieſer Annahme die Tatſache, daß weder Felix, noch irgend ein anderer Papſt jemals ſelbſtändig d. h. ohne orientaliſche Vorlage eine auf Stationen verteilte Buße vorſchreibt, ſie vielmehr ſonſt nur von poenitere, poenitentiam agere u. ä. reden. Am eheſten ließe ſich noch denken, daß die Päpſte den Verſuch machten, die Stationen im Abendland einzuführen, aber das hätten ſie dann, wie aus dem eben Geſagten zu erkennen iſt, herzlich ungeſchickt angegangen. Es findet ſich denn auch in der römiſchen Kirche ſonſt keine Spur einer Stationenordnung, ja nicht einmal einer Büßerentlaſſung, wie ich in der Qu.Schr. 1900 S. 502 ff. gezeigt habe und worin mir der ſonſt in verſchiedenen Punkten abweichende Batiffol ausdrücklich zuſtimmt (vergl. a. a. O. 1903 S. 256).

Wie Ludwig auf den Anfang des 5. Jahrhunderts als die Zeit eines erſten teilweiſen Erfolges der bezüglichen päpſtlichen Bemühungen kommt iſt mir unerfindlich. Auch die von ihm als „bedeutſam" bezeichnete Binterimſche Vermutung, daß Papſt Marcellus um die Einführung der Stationenordnung ſich zunächſt erfolglos bemühte, iſt nicht begründet. Sie ſollen freilich durch die Damaſianiſchen Verſe nahegelegt ſein, worin es von jenem heißt:

Veridicus, rectus, lapsis quia crimina flere

Praedixit miseris, fuit omnibus hostis amarus.

Denn um die Einführung der längſt geübten öffentlichen Buße als ſolcher könne es ſich hier nicht handeln. Um die Einführung handelte es ſich freilich nicht, aber um die Durchführung. Wie Cyprian in Karthago nach der deciſchen, ſo hatte Marcellus in Rom nach der diokletianiſchen Verfolgung gegen Gefallene zu kämpfen, welche ohne vorhergegangene Buße die Kommunion beanſpruchten. Ihnen gegenüber mußte er die Bußdisziplin wahren; daß dieſe aber gerade in der Stationenordnung beſtand, iſt damit in keiner Weiſe angedeutet. Die lateiniſchen Kirchenväter klagen oftmals über Vernachläſſigung der Buße und dringen auf ihre Einhaltung; Bußſtationen verlangen ſie nicht.

Was die Dicta Gelasii betrifft, ſo giebt Ludwig zu, daß der Wortlaut die Stationen-Einteilung nicht klar genug erkennen laſſe, wenn ſie auch wahrſcheinlich angedeutet ſeien. Das aber glaubt er daraus deutlich zu erkennen, warum lateiniſche Schriftſteller die griechiſche Station der ἀκροώμενοι oft mit inter catechumenos wiedergeben. Der Grund liege darin, daß die Bücher dieſer Klaſſe ihren Platz in unmittelbarer Nähe der Katechumenen gehabt hätten. Allein für die Deutung von „inter catechumenos“ mit „in unmittelbarer Nähe der Katechumenen“ wird Ludwig nicht viele Anhänger finden. In den Dicta heißt es auch nicht, die audientes ſeien inter catechumenos, ſondern der betreffende Büßer ſtehe inter audientes id est catechumenos, wodurch doch klar und deutlich die audientes mit den catechumeni identifiziert werden, was ein Schriftſteller, der die Stationenordnung aus eigener Anſchauung kennt, nicht tut. Im übrigen verweiſe ich betreffs der Dicta Gelasii auf meine Ausführung Qu.-Schr. 1900 S. 509 f. Ich habe von ihr nichts zurückzunehmen, wohl aber etwas damals Überſehenes hinzuzufügen. Der „Diktator“ be-

hauptet nämlich, der Büßer ſtehe extra ecclesiam inter audientes id est catechumenos. Nun aber ſtanden die Katechumenen niemals außerhalb der Kirche und wer dies nicht weiß, kennt nicht einmal den Katechumenat mehr aus eigener Anſchauung, kann alſo nicht — Papſt Gelaſius an der Wende des 5. Jahrhunderts ſein, wo der Katechumenat noch in Übung war. Ein neuer Beweis, wie ſehr Thiel im Rechte war, die Echtheit der Dicta zu bezweifeln. Dieſe Dicta ſtammen ſo wenig und noch weniger von Papſt Gelaſius, als die uns erhaltene Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae, worin behauptet wird, daß die Katechumenen von der Opferung an vor der Kirchtüre auf dem Boden lagen, von Biſchof Germanus von Paris (vergl. Qu.-Schr. 1900 S. 528 f.).

II.

Rezenſionen.

Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament von Eberhard Schrader. Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pſeudepigraphen und das Neue Teſtament neu bearbeitet von Dr. **H. Zimmern,** o. Prof. a. d. Univ. Leipzig und Dr. **H. Winckler,** Privatdoz. a. d. Univ. Berlin. Mit einer Karte der vorderaſiatiſchen Länder. Berlin, Reuther u. Reichard 1903. gr. 8°. X. 680 S. Preis: M. 21.

Die zweite Auflage des Schraderſchen Werkes über die Keilinſchriften und das A. Teſt. war im J. 1883 erſchienen. Dieſelbe war gleich der erſten ſo eingerichtet, daß jeder Vers oder jedes Wort des altteſtamentlichen Textes, zu dem ſich aus den Keilinſchriften irgend eine Analogie geſchichtlicher, archäologiſcher oder ſprachlicher Natur beibringen ließ, der Reihe nach erörtert wird. Zuerſt wird die hebräiſche Stelle überſetzt, dann folgt der aſſyriſche Wortlaut in lateiniſcher Transſkription, hierauf die Überſetzung und der Kommentar des Herausgebers. Dieſe Methode — „gloſſatoriſch" nennt ſie der Herausgeber ſelber in der Vorrede — hat das Werk zum wertvollen und faſt unentbehrlichen Nachſchlagewerk für den altteſtamentlichen Exegeten gemacht. Dazu kommt noch als weiterer Vorzug die Objektivität des Werkes; mit Recht hat Schrader einen Hauptgrund der wohlwollenden Aufnahme ſeines Buches darin gefunden, „daß dasſelbe in ſeiner anſpruchslos auftretenden gloſſatoriſchen Anlage dem Urteil des Leſers tunlichſt wenig präjudizierte".

Dies iſt nun in der vorliegenden dritten Auflage, welche Schrader, ſchon ſeit mehreren Jahren in Folge eines Schlagan-

falles ſchwer leidend, nicht mehr ſelbſt beſorgen konnte, ganz anders geworden. Die gloſſatoriſche Anordnung iſt aufgegeben, und durch ſyſtematiſche Darſtellung erſetzt worden. Dieſe Änderung, an ſich ohnehin mehr äußerlicher Natur, hat dem Buche ſeinen weſentlichen Charakter noch nicht genommen, wohl aber etwas anderes: von der dritten Auflage kann gewiß nicht mehr geſagt werden, daß ſie dem Urteil des Leſers tunlichſt wenig präjudiziere. Sie nimmt vielmehr das Urteil des Leſers zu Gunſten einer ganz beſtimmten Erklärungsweiſe, nämlich der im Sinne des babyloniſchen Mythismus, völlig in Beſchlag. Dieſe Bevormundung des Leſers, welche dem Schraderſchen Werke fremd war, hat der dritten Auflage einen ganz neuen Charakter aufgeprägt. — Der erſte Teil, der von Geſchichte und Geographie handelt, und den Hugo Winckler bearbeitet hat, gibt zuerſt einen Überblick über die Geſchichte von Babylonien-Aſſyrien bis auf Alexander d. Gr. und die Diadochen. Dann folgt eine gedrängte Skizze der Völker und Staatengebilde des weſtlichen und ſüdweſtlichen Aſiens, vor allem der arabiſchen Völker Musri und Kuſch. Erſteres iſt nämlich nicht Ägypten, obwohl es mit ihm den Namen teilt, ſondern ein an Ägypten grenzendes Reich in Nordarabien, und letzteres iſt nicht Nubien, ſondern Südarabien. Das Ergebnis iſt überall wieder dasſelbe: die babyloniſche Weltanſchauung war es, welche das Geiſtesleben dieſer Völker beeinflußt und durchdrungen hat. Dieſe Herrſchaft babyloniſcher Weltanſchauung geht ſo weit und ſo tief, daß ſchließlich nur von „zwei Weltanſchauungen im Bereiche unſerer Kulturentwicklung von ihren Anfängen bis auf die Neuzeit“ die Rede ſein kann, „der altbabyloniſchen, welche bis zum Ende des Mittelalters in ihren verſchiedenen Verzweigungen herrſcht, und der modern naturwiſſenſchaftlichen“ (S. 1). Vollends aber iſt dieſes babyloniſche Gepräge dem Volke Israel und ſeiner Geſchichte aufgedrückt. Dieſe Geſchichte wird S. 204—315 ſkizziert, und zwar nach rein aprioriſtiſcher Methode, nicht von unten nach oben, d. h. von den Quellen ausgehend, ſondern von oben nach unten: von allgemeinen methodiſchen Grundſätzen aus wird die Geſchichte konſtruiert und damit die Grundlage zur Beurteilung des Quellen-

materials im Voraus geſchaffen.

Der erſte dieſer aprioriſchen Sätze lautet: „die Geſchichte eines Volkes beginnt mit ſeinen ſchriftlichen Aufzeichnungen“ (S. 205). Aufzeichnungen geſchichtlicher Natur können aber nur erfolgen, wenn Perſonen da ſind, welche die Mittel dazu haben, und wenn zugleich ein Bedürfnis nach ſolchen Aufzeichnungen vorliegt. Dieſe beiden Bedingungen waren für die Verhältniſſe, in welche das Volk Israel hineingeſtellt war, erſt mit dem Königtum gegeben. Somit „kann eine geſchichtliche Überlieferung Israels erſt mit der Zeit ſeiner Könige beginnen“ (S. 206). Wir müſſen ferner annehmen, „daß die Eroberung des Landes ſtets Hand in Hand gegangen iſt mit dem Entſtehen eines Königtums“ (S. 219). Alſo iſt Israel als Volk in Kanaan ebenſo alt, als ſein Königtum. Und es iſt ein großer Irrtum, zu glauben, daß die Heerführer je aus einem beſtimmten Stamme hervorgegangen ſeien. Vielmehr hat erſt ihr Wirken den Stamm geſchaffen. So entſtand als früheſte nachweisbare Stufe Manaſſe, nachdem in der alten Stadt Sichem das Königtum errichtet worden war, — „die erſte feſtſtellbare Erſcheinung dieſer Art im Werdeprozeß des Volks Israel-Juda. Die nächſte, entſprechende iſt das Benjamin Sauls, die folgende das Juda Davids, und vielleicht die vierte das Ephraim Jerobeams“ (S. 217). Über dieſe vierfache Stufe der Entwicklung Israels berichtet auch die Überlieferung, jedoch nach der Weiſe des alten Orients „mythologiſierend oder beſſer aſtrologiſierend“. Aufgabe der Kritik iſt es demnach, aus der mythologiſchen Erzählung den hiſtoriſchen Kern herauszudeuten. Den Schlüſſel zu dieſer Deutung gibt die Erkenntnis, daß die älteſte Überlieferung bezweckte, „die Königsreihe als einen Cyclus nachzuweiſen, welcher dem himmliſchen Cyclus entſpricht“ (S. 223). Das Schema zum Cyclus war dem Schema der altbabyloniſchen Götterlehre entnommen. „Danach müſſen alſo die erſten Könige von der Überlieferung geſchildert werden, als ob ſie die Merkmale der vier Gottheiten in ihrem irdiſchen Wandel gezeigt hätten. ... In dieſem Sinne iſt alſo der Überlieferung Saul Mond, Jonatan Sonne, David die eine, Salomo die andere Hälfte der Jahresnatur oder des

Tammuz, des männlichen Prinzips der Iſchtar-Aſchtoret" (S. 223). „Danach muß alſo Salomo eine Anſpielung auf eine Schlm-Gottheit, David eine auf die Dod-Gottheit enthalten — beide den zwei Jahres- und Naturhälften ... entſprechend, und im Namen Sauls muß eine Anſpielung auf den Mondkult ... geſucht werden" (S. 224). „Unter dem Geſichtspunkte dieſes Schemas iſt alſo alles zu prüfen, was die jetzige Geſtalt unſerer Quellen über die Königszeit berichtet" (S. 225).

Dieſe Methode reicht jedoch nur bis zu Salomos Tode. „Mit Rehabeam erhalten die Namen der Könige das gewöhnliche Gepräge hebräiſcher Eigennamen. Das was im Schema altorientaliſcher Geſchichtsauffaſſung als Zeitalter der Heroen oder Halbgötter erſcheinen würde ... iſt für Israel beendet, es beginnt die Zeit des reinen Menſchentums und damit des Verfalles" (S. 241).

Dies wäre alſo der Verlauf von Israels Geſchichte, wie ſie ſich nach aprioriſtiſcher Geſchichtskonſtruktion ergeben „muß"!

Den zweiten Teil des Werkes, der von „Religion und Sprache" handelt, hat Heinrich Zimmern bearbeitet. Die Anordnung des Stoffes iſt überſichtlicher als im erſten Teile, denn Z. ſtellt bei jeder Kategorie zuerſt das aus den babyloniſchen Quellen zu Entnehmende feſt, um hieran die Erörterung der bibliſchen Parallelen zu knüpfen. Aber auch dieſer Bearbeiter begnügt ſich nicht damit, die bibliſchen Parallelen aufzuzeigen, um es dann dem Urteil des Leſers zu überlaſſen, wie er ſich das innere Verhältnis der beiderſeitigen analogen Erſcheinungen zurechtlegen wolle. Vielmehr herrſcht auch hier von Anfang bis zu Ende die Tendenz, überall Babylon und ſeine Anſchauungen als die Quelle zu erweiſen. Und überall ergibt ſich dem Bearbeiter dasſelbe Reſultat, daß die bibliſchen Vorſtellungen des Alten ſowohl als des Neuen Teſtamentes ihren letzten Urſprung in der altbabyloniſchen Aſtralreligion haben: Trinität, Gottesſohnſchaft, Welterlöſung, Leiden, Tod, Auferſtehung und Himmelfahrt des Erlöſers, das Sitzen Chriſti zur Rechten des Vaters, ſein Wiederkommen zum Gerichte — all' das ſind nicht, wie die chriſtliche Dogmatik auf ihrem altväterlichen Standpunkte lehrt, Wahrheiten und Tatſachen, die erſt das Evangelium

Jeſu Chriſti der Menſchheit erſchloſſen hat, vielmehr die letzten Glieder einer Entwicklung ſtellen ſie dar, die in Babylon ihren Anfang nahm; denn jene chriſtlichen Dogmen ſollen einem ſpätjüdiſchen Vorſtellungskreiſe entſtammen, deſſen Wurzeln in der altbabyloniſchen Aſtralreligion gründen. Das Urchriſtentum ſoll die einzelnen Züge dieſes babyloniſch-jüdiſchen Meſſiasbildes auf die Perſon Jeſu, deren geſchichtlichen Charakter Z. natürlich nicht leugnen kann noch will, übertragen haben. Das iſt es, was uns die Keilinſchriften über Altes Teſtament und Chriſtentum lehren ſollen! Und zu dieſem Ergebniſſe kommt der Bearbeiter dadurch, daß er Urverwandtſchaft, gleichartige Wirkung gleichartiger, im übrigen aber von einander völlig unabhängiger Urſachen, zufälliges Zuſammenſtimmen einzelner Erſcheinungen — lauter Verhältniſſe, die begrifflich wohl zu ſcheiden ſind, im Sinne des Panbabylonismus verwertet, um „eine hiſtoriſch wohlbegründete Entwicklungsreihe Marduk-Jahwe-Chriſtus, eventuell auch direkt Marduk-Chriſtus" (S. 377) behaupten zu können.

Wir verkennen nicht die Fülle von Gelehrſamkeit, die in dem Werke, ſowohl im erſten wie im zweiten Teile, niedergelegt iſt, aber wir halten es für einen prinzipiellen Fehler, daß dieſe Gelehrſamkeit ſich nicht damit begnügt, das Quellenmaterial über die Beziehungen zwiſchen dem A. Teſtament und den Keilinſchriften dem Nichtaſſyriologen geſichtet darzulegen, ſondern ihm zugleich auch dieſes Material im Sinne der eigenen Weltanſchauung ausdeuten will. Inſofern ſtellt dieſe dritte Auflage des Schraderſchen Buches für unſere Auffaſſung gegenüber von den beiden früheren Auflagen einen Rückſchritt dar. Vetter.

Porta Sion. Lexikon zum lateiniſchen Pſalter (Psalterium Gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebräiſchen Textes mit einer Einleitung über die hebr.-griech.-latein. Pſalmen und dem Anhang: Der apokryphe Pſalter Salomons von **Jakob Ecker,** Dr. Theol. Phil. Prof. der Exegeſe A. T. u. der hebr. Sprache am Prieſterſeminar zu Trier.

Trier, Paulinus-Druckerei. 1903. gr. 8°. VIII 234 S. + 1936 Sp. Preis: M. 17, 50; geb. M. 20, 50.

Das Ziel, welches dieſe Publikation verfolgt, iſt ein höchſt praktiſches. Denn ein Lexikon zum Texte der Vulgatapſalmen herzuſtellen, war durchaus keine überflüſſige Arbeit. Aber dieſe Lücke auszufüllen, und dem Klerus ſowie den Studierenden ein Pſalmen-Lexikon zu bieten, dazu hätte ein kürzer angelegtes Werk wohl ebenſo genügt. Wir ſind nämlich der Anſicht, daß der gelehrte Verf. des Guten doch zu viel getan und ſein im Detail gründliches, ſowie als Ganzes überaus fleißig gearbeitetes Werk mit ſo manchen überflüſſigen Zugaben beſchwert hat. Für unnötig halten wir an ſich die dem Lexikon vorangeſchickte Einleitung in den Pſalter durchaus nicht. Im Gegenteile, dieſe Einleitung enthält recht ſchätzenswerte Partien, ſo im VI. Abſchnitt die Tabelle über die Pſalmenüberſchriften, die Zuſammenſtellung der techniſchen Namen, muſikaliſchen und liturgiſchen Notizen, die Klaſſifizierung und Erklärung der Maſora-Noten, die Liſte der „Differenzen zwiſchen dem maſoretiſchen Texte und der griechiſch-lateiniſchen Überſetzung“. Dies ſind alles ebenſo nützliche als zum Teil mühſame Arbeiten. Aber was den Umfang des Buches ſo unnötig vergrößert hat, das iſt die eigentümliche Methode des Verfaſſers, die Urteile ſeiner Vorgänger über das jeweils ſchwebende Problem nicht bloß einfach zu citieren und damit dem Leſer eventuell zugänglich zu machen, ſondern noch einmal wörtlich abzudrucken. So werden denn aus den Schriften der Väter, der mittelalterlichen Rabbinen (mit der rabbiniſchen Literatur iſt der Verf. in hervorragender Weiſe vertraut) und ſchließlich aus der neueren exegetiſchen Literatur zahlloſe Belegſtellen (zum Teil bloß mit Nennung des Autors) aufs Neue abgedruckt — eine Methode, die zumal in dem Abſchnitt über hebräiſche Metrik ins Extrem getrieben wird. Auch der „Kritik und Hyperkritik“ überſchriebene Abſchnitt, welcher gegen 40 Seiten einnimmt, dürfte ohne jeglichen Nachteil für den Leſer ausſcheiden. Denn für den Fachmann reicht das dort Geſagte ja doch nicht hin, andere Leſer aber wären durch die an die Spitze geſtellte allgemeine Beurteilung genügend orien-

tiert geweſen. Ebenſo hätte der gegen 25 Seiten umfaſſende Abſchnitt „Zur Kritik des Pſalmentextes“ füglich ausfallen dürfen, ohnehin reicht er ja bloß bis Pſ. 30, und bricht dann ziemlich unmotivierter Weiſe plötzlich ab.

Unſer Urteil über das Lexikon kann ſich ſelbſtverſtändlich nur auf Stichproben ſtützen. Wir haben eine Reihe ſolcher Proben angeſtellt und glauben auf Grund derſelben dieſes Pſalmen-Lexikon als eine überaus fleißige und gründliche Arbeit bezeugen zu können. Bei jedem Worte iſt das entſprechende Korrelat der griechiſchen Vorlage angegeben, ſowie faſt regelmäßig auch der hebräiſche Ausdruck, welchen der griechiſche wiedergeben ſollte. Wenn aber das griechiſche Wort an verſchiedenen Stellen eine wechſelnde Vorlage aufweist, ſo werden der Reihe nach die ſämtlichen hebräiſchen Originalworte aufgeführt und je die Belegſtellen erſchöpfend beigeſetzt. Enthält eine Belegſtelle irgend welche Schwierigkeit, ſo wird der ganze Satz wiedergegeben und je nach Umſtänden durch eine Auswahl von Erklärungen aus der patriſtiſchen, rabbiniſchen und mittelalterlichen Exegeſe kommentiert. In vielen Fällen wird je bei den einzelnen Belegſtellen der Wortlaut aus Aquilas, Theodotion, Symmachus, Targum und den übrigen orientaliſchen Verſionen notiert. Durch dieſe Methode hat das Lexikon eine Vollſtändigkeit erlangt, die es nicht bloß für jeden Theologen, ſondern auch für den exegetiſchen Fachmann zum wertvollen Hilfsmittel geſtaltet.

Von Sp. 1869—1932 folgt als Anhang eine dankenswerte Ausgabe der ſog. Pſalmen Salomos mit Überſetzung und Kommentar.

Die Ausſtattung des Werkes iſt vorzüglich, und der Druck in ſeltener Weiſe korrekt. Vetter.

Das Gebetsleben Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes. Von **Jakob Margreth,** Dr. theol. et philos., Repetent. Münſter, Aſchendorff. 1902. XI u. 320 S.

Die Behandlung des Gebetes Jeſu Chriſti war bis jetzt mehr eine gelegentliche, indem teils die Exegeten bei der Erklärung der Schrift, teils die Vertreter der Dogmatik darauf zu ſprechen kamen;

eine zuſammenfaſſende wiſſenſchaftliche Monographie fehlte bis jetzt und eine ſolche wollte der Verf. ſchaffen. Man kann dieſes Unternehmen nur mit Freuden begrüßen, um ſo mehr, als M. die übernommene Aufgabe wirklich mit Glück gelöſt und mit ſeinem Buch ſich ſehr vorteilhaft in die Zahl der theologiſchen Mitarbeiter eingereiht hat. Zuerſt führt er die Quellen für die Lehre vom Gebet Chriſti vor und zwar in erſter Linie die hl. Schrift (S. 1—21) als reichſte Quelle; am Schluß dieſes Abſchnittes giebt er eine Überſicht über ſämtliche auf das Gebetsleben Chriſti bezüglichen Stellen; hierauf die Werke der Väter (21—30) und ſchließlich jene der Theologen (S. 31—35). Nach dieſem mehr vorbereitenden Teile tritt der Verf. in die eigentliche Arbeit ein, indem er das Gebet Chriſti in chriſtologiſcher, dann in ſoteriologiſcher Beziehung beſpricht. Er zeigt, daß Chriſtus ſowohl auf Erden gebetet hat als jetzt im Himmel in ſeiner Verklärung betet; was erſteres Gebet anlangt, ſo findet man Lob-, Dank-, Segens-, Opfer- und Leidensgebete, Gebete um die eigene Verherrlichung, Gebete für die Apoſtel und die Hierarchie, für alle Gläubigen und alle Menſchen; Gegenſtand des himmliſchen Gebetes iſt Lob und Preis und Fürbitte für uns. Endlich betrachtet der Verf. das Verhältnis des Gebetes Chriſti zum Opfer, ſowie die Wirkungsweiſe und Wirkung des Gebets, das Gebet als Beiſpiel für uns und als Gebet unſeres Hauptes (S. 36—310). Die Grundlage der Unterſuchung in jedem Betracht ſind die bezüglichen Angaben der hl. Schrift; mit der exegetiſchen Behandlung iſt dann die dogmatiſche verbunden; letztere nimmt einen ziemlich breiten Raum ein, was Ref. durchaus nicht tadeln will, wenn gleich die exegetiſche Seite der Arbeit vorzugsweiſe ſein Intereſſe in Anſpruch nahm, um ſo mehr, da die Ausführungen des Buches häufig mit den eigenen des Ref. (in der Leidensgeſchichte) ſich berühren und eine Übereinſtimmung bekunden. Es mögen hier einige Bemerkungen angebracht werden. Wiederholt hebt der Verf. mit großem Nachdruck hervor, daß der Heiland nach den Evangelien ein treuer Sohn des Geſetzes war: er wallfahrtete ja ſchon im 12. Lebensjahr zum Tempel; ohne Zweifel tat er dies von da an regelmäßig; nach ſeinem öffentlichen Auf-

treten beſuchte er die Synagoge, feierte das Paſſa (vgl. S. 43; S. 109; 134; 136). Daraus ſchließt M., daß der Heiland an dem liturgiſchen Gottesdienſt des a. Bundes in aller Form teilgenommen und die durch das jüdiſche Ceremonialgeſetz vorgeſchriebenen Gebete genau und pünktlich verrichtet habe (vgl. Matth. 26, 30); er polemiſiert mit Recht und mit Erfolg gegen anderweitige Anſchauungen, wornach Jeſus die jüdiſche Gebetspraxis vernachläſſigt haben ſoll, da er eine Anbetung „im Geiſt und in der Wahrheit" verlangt und darum ſelbſt geübt haben werde. Hiegegen iſt nun gar keine Einwendung zu machen; dieſe Darlegung verdient vielmehr Lob, ſie wurde, ſoweit ich ſehe, auch von keinem Rezenſenten des neuen Buches angefochten. Wenn man nun aber von dieſer These in einer Unterſuchung über das Gebetsleben Jeſu unbedenklich Gebrauch machen darf, warum nicht auch bei der Erörterung der Frage nach der Dauer der öffentlichen Wirkſamkeit des Herrn? Warum anerkennt man nicht auch da die Unanfechtbarkeit des Satzes: der Heiland kann „als treuer Sohn des Geſetzes" keines der jüdiſchen Hauptfeſte in Galiläa oder Peräa, überhaupt fern von Jeruſalem begangen haben? Für eine Antwort würde ich gewiſſen Exegeten und Kritikern dankbar ſein. Wenn M. (S. 2) ganz allgemein und ohne jede Einſchränkung ausſpricht, der 4. Evangeliſt wiederhole überhaupt die Synoptiker nicht, ſo darf doch wohl an die Perikope von der (erſten) wunderbaren Brotvermehrung (Joh. 6, 4 ff.) erinnert werden, um nichts zu ſagen von manchen Begebenheiten der Leidensgeſchichte, welche Johannes, allerdings ſtets aus einem ganz beſtimmten Grunde, wiederholt, bezw. beſſer ins Licht ſtellt. Bei der Auslegung des Gebetes Jeſu für Petrus (Luk. 22, 31 f., S. 229 ff.) möchte ich die Interpretation des ἐπιστρέψας im Sinne von „wiederum" nicht ſo ſchroff abweiſen, wie manche tun, da ein ganz erträglicher Gedanke herauskommt; dagegen finde ich es nicht beifallswürdig, wenn M. betreffs der Erfüllung der Verheißung Jeſu an Petrus auf die Zeit nach der Geiſtesſendung hinweiſt (S. 231); in jenen Tagen, wo die Apoſtel und Jünger des Herrn den „andern Beiſtand" erhalten hatten, war eine Stärkung durch Petrus weniger nötig, als am Tage der Auferſtehung,

wo Furcht und Kleinglaube im Kreiſe der Jünger herrſchten und den Glauben an Jeſu Auferſtehung nicht aufkommen laſſen wollten. Die Einbeziehung des Pilatus in die Kreuziger Jeſu bei der Erklärung des Gebetes Jeſu (Luk. 23, 34; S. 249 ff.), kann ich nicht billigen; vgl. Leidensgeſch. S. 399 u. 416 ff. Möge M. ſeiner gelungenen Erſtlingsſchrift bald weitere Arbeiten folgen laſſen.

Belſer.

Die Haupt-Parabeln Jeſu. Ausgelegt von Chr. A. **Bugge.** Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung. Erſte und zweite Hälfte. Gießen, Ricker'ſche Verlagsbuchhandlung 1903. VI u. 237 S. Mk. 5.40 u. 5.60.

Der Verf. des Buches iſt mir ſeit vielen Jahren bekannt, nicht ſeiner Perſon, wohl aber ſeinen literariſchen Produkten nach. Ich kenne von ihm die Briefe des Apoſtels Paulus (2 Bde 3. Aufl. Chriſtiania 1886), die Briefe der Apoſtel Petrus und Judas 1892; die Apoſtelgeſchichte 1884, das Lukasevangelium 1889 und das Johannesevangelium 1893. Dieſe ſämtlichen Schriften ſind in däniſcher Sprache erſchienen, der Kommentar zum Johannesevangelium indes auch in deutſcher Überſetzung, beſorgt von Beſtmann, Stuttgart, Steinkopf 1894. Das vorliegende Buch tritt von Anfang an in deutſchem Sprachgewande auf, zu deſſen Herſtellung dem norwegiſchen Verfaſſer 2 deutſche Theologen (Herrmann und Gaul) behilflich waren. In den vorher genannten Arbeiten präſentiert ſich B. als ein Forſcher poſitiv gläubiger Richtung, der mit großer Nüchternheit und Beſonnenheit des Urteils eine eigenartige warmherzige Behandlung der evangeliſchen Materien verbindet und unwillkürlich den vorurteilsfreien Leſer anzieht und für ſich gewinnt. Auch in dem neuen Werk, der Erklärung der Haupt-Parabeln Jeſu, bleibt der Gelehrte jener Richtung getreu; er fordert hier für ſich und andere Vertreter der gläubigen Richtung mit Beſcheidenheit, aber doch energiſch gegenüber den Anhängern der kritiſchen Schule die Beachtung der alten Regel: audiatur et altera pars. B. geht ſonach bei ſeiner Erklärung der Parabeln weſentlich von demſelben Standpunkt aus, wie auf kathol. Seite

Fonck in ſeinem vortrefflichen, Quartalſchr. 1903 S. 149 ff., beſprochenen Buche „die Parabeln des Herrn im Evangelium". Beide Arbeiten ſchlagen einen ſtark apologetiſch-polemiſchen Ton gegen die „Parabelwiſſenſchaft" der Kritik an. Ehe B. die Auslegung der Parabeln unternimmt, ſpricht er ſich ausführlich über die Methode der Interpretation aus unter ſteter Berückſichtigung der angeblich unfehlbaren Methode der kritiſchen Forſcher. Die bezüglichen Darlegungen des Gelehrten (S. 1—89) ſind faſt ausnahmslos ebenſo geiſtvoll als durchaus probabel und überzeugend. Es ſeien einige von B. namhaft gemachten Grundſätze hervorgehoben. Jede Unterſuchung über die Eigenart der Parabeln Jeſu muß ſich davor hüten, ihren Ausgangspunkt bei Ariſtoteles und den alten Griechen zu nehmen, wie die Kritik tut (S. 19). Aus den Rhetorſchulen zu Athen die maßgebenden Muſter zu holen und vollends dorther Probierſteine für Erzeugniſſe eines galiläiſchen Volks- und Synagogenredners, wie es Jeſus von Nazareth war, herbeizuſchaffen, kann nicht richtig ſein (S. 20). Der Herr hat ſich um Ariſtoteles und ſeine ſchulgerechte Parabelanwendung nicht gekümmert; er hat in der landesüblichen Weiſe von der Spruchweisheit Gebrauch gemacht (26). Daher muß jede Theorie über die Parabeln Jeſu, welche nicht in der ſynagogalen und altteſtamentlichen Rhetorik, ſondern in abſtrakter Analyſe und griechiſchen Schulregeln ihren Ausgangspunkt nimmt, an den hartnäckigen geſchichtlichen Tatſachen ſcheitern (36—37). Eine derartige abſtrakte Parabeltheorie iſt mit dem hiſtoriſchen Tatbeſtand der jüdiſchen Parabel durchaus unvereinbar (107) und ſtatt die evangeliſchen Texte nach einer ſolchen Theorie zuzuſchneiden, wäre es ratſamer, die Theorie nach dem geſchichtlichen Tatbeſtand einzurichten (S. 11). Dieſe und ähnliche von B. für die Behandlung der Parabeln Jeſu geforderten Grundſätze müſſen den Beifall jedes Unbefangenen finden; charakteriſtiſch iſt nur dies, daß man dieſelben erſt unter Kampf und heißem Ringen zur Geltung bringen muß. Es iſt dies wirklich ein denkwürdiges Zeichen der Zeit und ein prot. Gelehrter ſcheint nicht ganz ohne Grund die Klage zu erheben, „daß es mit unſerer exegetiſchen Theologie reißend bergab geht",

und B. ſelbſt hat nicht ganz Unrecht, wenn er (S. 12) ſchreibt: Schließlich ſtehen wir da mit blaſſen, ſchwindſüchtigen Abſtraktionen ſtatt der lebensfriſchen Geſtalten der ſynoptiſchen Parabeln; trotzdem gibt es Theologen, die ſagen: hier endlich, im 19. Jahrhundert ſind die echten Jeſusparabeln zum erſtenmal entdeckt; credat Judaeus Appella! Die Anwendung der in der methodologiſchen Einleitung aufgezeigten Grundſätze durch B. bei Auslegung der Parabeln von den Geheimniſſen des Himmelreichs (Bd. I S. 102—209) iſt eine glückliche; nicht ſelten berührt ſich der Verf. mit den Ergebniſſen Foncks, deſſen Verdienſte um die Parabelauslegung er ohne Rückhalt anerkennt. Die Ausführungen des 2. Abſchnittes „die Geheimnis-Parabeln und die Reichsgottes-Idee (Bd. I S. 210—237) können gleichfalls größtenteils als ſehr gelungen bezeichnet werden. Als beifallswürdig möchte ich namentlich die Theſe anſehen: der Heiland hat während ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit das Reich Gottes nicht etwa erſt vorbereitet, ſondern gegründet; die aufrichtigen und verſtändnisvollen Anhänger Jeſu waren bereits Kinder des Reiches (S. 231); ſie wurden es durch den Empfang der meſſianiſchen Taufe. Die zweite Hälfte enthält eine Auslegung der ſpäteren Reichsparabeln bei Matthäus: der Schalksknecht, die Arbeiter im Weinberge, die böſen Weingärtner, das königliche Hochzeitsmahl, die Jungfrauen, die Talente, die zur linken und zur rechten Seite und der Individual-Parabeln bei Lukas (S. 241—386). Es freut mich, mit dem Verf. des öfteren, namentlich in der Auffaſſung der Parabel von den 10 Jungfrauen (S. 327 ff.) und den Talenten (356 ff., Leidensgeſchichte 113 u. 118 ff.), eine Übereinſtimmung konſtatieren zu können. Vermißt habe ich in der zweiten Hälfte eine Behandlung der Parabel von den Pfunden Luk. 19, 11—17; mit einer einfachen Notiz über „das Schweſtergleichnis“ (S. 364) dürfte die Sache doch nicht abgemacht ſein; es liegen hier doch manche Schwierigkeiten vor. Belſer.

Epitome Exegeticae biblicae catholicae. Scripsit in usum scholarum P. Michael **Hetzenauer** O. C. Oeniponte, Libr. Acad. Wagner. 1903. 8⁰. X, 175 S. M. 3. —

Dieſes nach dem Hauptteil als Grundriß der Hermeneutik zu charakteriſierende Buch bietet H. als Frucht vieljähriger Vorleſungen. Es empfiehlt ſich durch eine klare, vortrefflich gegliederte Darſtellung und Beweisführung, durch die Aufſtellung und überſichtliche Zuſammenſtellung ſicherer, präcis formulierter Grundſätze und Regeln, nicht weniger aber durch unzweideutige Stellungnahme beſonders zu den Gegenſätzen einer rationaliſtiſchen Denkrichtung und Bibelerklärung. Zuerſt wird gehandelt von den verſchiedenen Arten und Erſcheinungsformen des bibliſchen Sinnes, im beſondern von dem sensus verbalis (proprius und improprius), dem sensus realis (symbolicus und typicus), dem sensus consequens und dem sensus accommodatus. Daß der sensus symbolicus als Realſinn und nicht als uneigentlicher Wortſinn zu betrachten iſt, wird gut begründet. Scharf präciſiert wird auch der Unterſchied zwiſchen dem ſymboliſchen und dem typiſchen Sinn; die Begriffsbeſtimmung des letzteren führt dazu, daß auch fürs neue Teſtament Typen zugelaſſen werden (107 f.). Entſprechend der Grundanſchauung zerlegt ſich der heuriſtiſche Abſchnitt (1. Teil der Hermeneutik) in die „principia naturalia“ und „supernaturalia“, die ſich je wiederum teils auf den Verſtand, teils auf den Willen beziehen. In natürlicher Hinſicht werden usus loquendi, contextus und circumstantiae historicae als maßgebende Regeln aufgeführt. Die Ausführungen über dieſe natürlichen Prinzipien ſowie ſchon die Faſſung der vorausgeſchickten Hauptregel: scriptura secundum eadem naturalia principia (i. e. secundum quae scripta est) legenda atque explicanda est, Spiritu sancto tamen per ecclesiam nos gubernante (30) befriedigten uns namentlich aus dem Grunde ſehr, weil ſie zeigen, daß auch die katholiſche Exegeſe wirklich eine Wiſſenſchaft iſt, die nach ihrer eigenen philologiſchen und hiſtoriſchen Methode arbeitet und daß dieſe ſtreng wiſſenſchaftlich-hiſtoriſche Methode ihr nicht, wie neuerdings auch von katholiſcher Seite gemeint wird (vgl. P. Lemonnyer in der Revue du Clergé français 1. März 1903), durch die Orientierung nach der Kirchenlehre im Grunde unmöglich gemacht wird. Ein rationaliſtiſcher Exeget kann nicht ſtrenger auf die Befolgung der natürlichen Auslegungsprin-

zipien bringen, als es unſer katholiſcher Hermeneutiker tut. In übernatürlicher (kirchlicher) Beziehung werden als Regeln für Auffindung des wahren Sinnes geltend gemacht der sensus ecclesiae, der unanimis consensus patrum und die analogia fidei. Bei der kirchlichen Erklärung des Schriftſinnes iſt die Unterſcheidung wichtig: dieſelbe kann eine infallible oder blos eine authentiſche ſein. Daß der sensus ecclesiae der wahre Sinn der Bibel ſei, wird „aus der Natur der Sache“ bewieſen durch den Hinweis auf die Kirche als die Depoſitarin der Offenbarung: der Geiſt, der in der Bibel redet, iſt derſelbe, der auch der Kirche das wahre Verſtändnis der Offenbarung garantiert. Bei den Vätern iſt nach H. zu unterſcheiden, ob ſie als Privatgelehrte die Schrift interpretieren oder als Zeugen und öffentliche Lehrer eine Auslegung als sensus ecclesiae geben. Um die analogia fidei gut beobachten zu können, iſt es nötig, daß der Exeget in der ganzen Theologie wohl bewandert und ſicher ſei. Des weiteren werden ex professo die Fragen unterſucht, ob die kirchlichen Vorſchriften nicht, wie die Gegner ſagen, die Exegeſe als Wiſſenſchaft unmöglich machen, ihren Fortſchritt hindern, die Freiheit der Gelehrten beengen. Hier ſcheint uns der Verf. mehr zu konzedieren, als nach ſeinen eigenen „natürlichen“ Prinzipien ſich ergiebt. Die gläubige Exegeſe, wird zugegeben, ſei vermöge der ſie beherrſchenden übernatürlichen Grundſätze allerdings keine Wiſſenſchaft im ſtrengeren und ſtrengſten Sinn, ſowenig als die Theologie überhaupt, ſondern nur in einem weiteren Sinne, weil ſie auf der Auktorität ruhe. Aber ſo ohne weiteres, dünkt uns, dürfte die Bibelwiſſenſchaft doch nicht ganz auf dieſelbe Linie zu ſtellen ſein mit jener ſtreng dogmatiſchen Behandlung der Theologie, die lediglich auf der Kirchenlehre aufbaut. Es giebt freilich eine mehr dogmatiſch vorgehende Methode der Schriftauslegung, daneben aber auch eine mehr philologiſch-hiſtoriſche. Erſt neueſtens beſtreitet J. Fontaine einen ſo übernatürlich gefaßten Charakter der Exegeſe, daß ihre Wiſſenſchaftlichkeit darunter zu leiden hätte. Die übernatürliche Auktorität oder die Kirchenlehre ſei für die Exegeſe wohl eine höhere Regel, an der ſie ſich zu orientieren, nach der ſie ſich, übrigens in nicht

häufigen Fällen, auch zu korrigieren habe; aber dieſe Regel bleibe ihr doch gewiſſermaßen äußerlich; ihre ſpezifiſchen Regeln als Wiſſenſchaft ziehe auch die gläubige Bibelforſchung aus ihrer eigenen Natur und wende ſie mit Freiheit an (Science cath. Mai 1903, 473 ff.). Dieſer Standpunkt erſcheint recht wohl begründet.

Weitere Paragraphen handeln von der Gewinnung der verſchiedenen Schriftſinne und von der Löſung angeblicher Widerſprüche. Intereſſante Beiſpiele illuſtrieren die Theſen. Im 2. Teil der Hermeneutik, in der ſog. Prophoriſtik, iſt auch vom Gebrauch der Vulgata die Rede, die der Exeget pro authentica (Trid.) atque exemplari (Leo XIII) habeat. Letzteren Ausdruck will H. nicht verdeutſchen mit „als maßgebenden Text zu Grunde legen“, ſondern exemplar im Sinne von „Muſter“, „Beiſpiel“, „Vorbild“ nehmen, was einer milderen Auslegung gleich kommt.

E. Dentler.

Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur hg. von Th. **Zahn.** VII. Teil. I. Heft: **Die altſyriſche Evangelienüberſetzung** und Tatians Diateſſaron beſonders in ihrem gegenſeitigen Verhältnis unterſucht von **A. Hjelt.** Leipzig, Deichert 1903. 166 S. 8. M. 6.

Dieſe Schrift iſt ſeit Frühjahr 1901 gedruckt. In demſelben Jahr ſollte noch ein zweiter Teil folgen und beide Teile den 7. Band der „Forſchungen“ bilden. Eben damals hörte der Verf. von einem für die weitere Arbeit wichtigen literariſchen Fund, und ſo wollte er deſſen Publikation zunächſt abwarten. Da aber der Fund nicht ſo bald an die Öffentlichkeit trat, als urſprünglich erwartet wurde, und die bereits gedruckte Arbeit für ſich ein abgeſchloſſenes Ganze bildet, ſo ließ man ſie einſtweilen als erſtes Heft jenes Bandes erſcheinen.

Da ich des Syriſchen nicht mächtig bin, vermag ich nicht ein volles Urteil über die Schrift abzugeben. So weit man aber ohne jene Kenntnis urteilen kann, iſt ihr ein ſehr günſtiges Zeugnis auszuſtellen, da ſie überall vollſtändige Beherrſchung des Stoffes und beſonnenes Urteil bekundet, und es mag beigefügt werden,

daß ſie auch bei den Syrologen große Anerkennung fand. Den Patriſtiker intereſſiert hauptſächlich der dritte Abſchnitt: Tatians Diateſſaron (S. 16—75), der uns über die Geſchichte dieſes merkwürdigen Buches eingehend und gründlich unterrichtet, auch einen kurzen Überblick über das Leben des Autors giebt. Als Sprache der Schrift wird, da ſie Tatian nach der Rückkehr in die ſyriſche Heimat für die dortige Kirche verfaßte, als ſelbſtverſtändlich und bereits genügend bewieſen, gegen Harnack, die ſyriſche angenommen. Die Abfaſſung der „Rede an die Griechen" wird, nach der Chronologie Zahns und Harnacks rund auf 150 angeſetzt, in die erſte Zeit nach der Bekehrung Tatians, aber auch meiner Auffaſſung (Theol. Qu. 1883; Kirchengeſchichtl. Abhandlungen II) gedacht, nach der die Bekehrung Tatians in die letzten Lebenstage Juſtins und die Entſtehung jener Schrift in die nächſte Zeit nach deſſen Tod fällt. Kukula, Tatians ſog. Apologie 1900, iſt inzwiſchen im weſentlichen zu derſelben Anſchauung gekommen, wie ich; nur rückte er die Schrift noch etwas weiter herab, indem er ſie mit dem Austritt Tatians aus der Großkirche (172/73) in Verbindung brachte (vgl. 1902 S. 286). Die Arbeit Kukulas blieb aber dem Verf. unbekannt oder war ihm noch nicht zugänglich. Funk.

Der heilige Martyrer **Apollonius von Rom.** Eine hiſtoriſch-kritiſche Studie von **Max, Prinz von Sachſen,** Herzog zu Sachſen, Dr. theol. et utr. jur., ao. Prof. a. d. U. Freiburg (Schweiz). Mainz, Kirchheim 1903. VI, 88 S. 4. Preis 4 M.

Die Apolloniusakten wurden von den Mechitariſten 1874 im Verein mit anderen Heiligenleben in armeniſchem Text herausgegeben. Der Engländer Conybeare lenkte die Aufmerkſamkeit der wiſſenſchaftlichen Welt auf ſie, indem er ſie im Guardian 1893 in einer engliſchen Überſetzung veröffentlichte. Sofort wurden ſie mehrfach erörtert. Als die Bollandiſten in ihren Analekten 1895 aus einer Pariſer Hſ. einen griechiſchen Text mitteilten, erhielt die Forſchung bei der Differenz der Texte einen neuen Anſtoß. Es folgten alsbald weitere Ausgaben und Erörterungen. Jüngſt fanden die Akten in die Ausgewählten Martyrerakten von R. Knopf

(1901) und O. v. Gebhardt (1902) Aufnahme. In der vorliegenden Schrift erhalten wir eine neue Ausgabe nebſt einer Unterſuchung über den Martyrer. Die Schrift war bereits im Druck, als jene beiden Ausgaben erſchienen; in den Anmerkungen konnten ſie aber noch berückſichtigt werden. Die Edition bietet ebenſowohl die griechiſchen als die armeniſchen Akten, letztere in einer von dem Mechitariſten Sargiſean veranſtalteten lateiniſchen Verſion, dazu eine deutſche Überſetzung des griechiſchen Textes. Die Unterſuchung über das Verhältnis der zwei Rezenſionen führt zu dem Ergebnis, daß beide unvollſtändig ſind, daß aber der griechiſche Text, wenn er auch manches unterdrückt hat und an einigen Stellen minderwertig iſt, doch im großen und ganzen dem Original treuer geblieben iſt als der armeniſche. Auf die Texte und ihre Erörterung folgt eine Darſtellung des Lebens und Martyriums des hl. Apollonius. Da darüber ſchon von verſchiedenen Seiten die eingehendſten Unterſuchungen angeſtellt worden waren, ſo war hier nichts Neues von Bedeutung beizubringen. Auch wird nicht der Anſpruch auf Löſung aller Schwierigkeiten erhoben, die ſich hier darbieten. Die Schrift bekundet aber überall ſelbſtändiges Urteil und trifft in den ſtrittigen Punkten eine beſonnene Entſcheidung.

Nach der Einleitung wird der griechiſche Text nach der Hſ. gegeben und auch deſſen Interpunktion beibehalten; Zuſätze oder Streichungen werden durch Klammern kenntlich gemacht, Korrekturen unter das betreffende Wort geſtellt (S. 3). Das Verfahren iſt nicht ganz angemeſſen. Die Interpunktion der Hſ. iſt mehrfach unrichtig oder ungenügend, für den modernen Leſer ſtörend und verdiente nicht beibehalten zu werden. Der Text wäre beſſer in gereinigter Geſtalt zum Abdruck gebracht und über die abweichenden Lesarten der Hſ. in den Noten berichtet worden. Das Programm wurde, ſoweit man nach den anderen Ausgaben urteilen kann, auch nicht völlig eingehalten, ſondern da und dort ſtatt des Textes der Hſ. ohne weitere Bemerkung ein verbeſſerter gegeben, ſo § 9 *βασιλεύει* ſt. *βασιλεύειν*, § 10 *σεαυτῷ* ſt. *ἑαυτῷ*. Funk.

Die literariſche Porträtmanier im Bereich des griechiſch-römiſchen Schrifttums von **J. Fürſt.** Leipzig, Dieterich 1903. 100 S. 8. SA. aus dem Philologus LXI, 374—440, 593—622.

Der Verf. hat ſich die Aufgabe geſtellt, die Perſonalbeſchreibungsmanier in großen Zügen durch die griechiſch-römiſche Literatur hindurchzuverfolgen. Ein nicht geringer Teil ſeiner Nachweiſungen bezieht ſich auf die Porträtierung Chriſti und Marias (S. 92 ff.) ſowie der Zwölfapoſtel, namentlich des Petrus und Paulus, deren Körperſchilderungen ſich bis auf Malalas und weiterhin auf die Apokryphen zurückführen laſſen (S. 10 u. 37 ff.). Bei den Apokryphenbildern kann es ſich ebenſowenig wie bei den ägyptiſchen Wunderporträts und den Beſchreibungen trojaniſcher Helden bei Philoſtratus und Malalas um Darſtellung von Schönheitstypen handeln. Wider eine ſolche Annahme ſtreitet ſchon die Aufnahme pathologiſcher Züge. Vielmehr hat hier derſelbe Zweck gewaltet, der in der Schrift als den Perſonalbeſchreibungen überhaupt zu grunde liegend erwieſen wird, die Abſicht, den Schein geſchichtlicher Treue und Wirklichkeit hervorzurufen. Wer ſolche äußerliche Details erzählen konnte und in der Lage war zu ſagen, welche Augen, Ohren, Füße, was für eine Geſtalt, Hautfarbe u. ſ. w. die Apoſtel zu ihren Lebzeiten gehabt, bedurfte keines weiteren Ausweiſes ſeiner Augenzeugenſchaft und mochte auch Vertrauen verdienen in Bezug auf all die legendären und märchenhaften Ausſchmückungen, die wirklich einen ſehr ſtarken Glauben erheiſchen. Eine ſtarke Neigung zu Perſonalbeſchreibungen zeigen auch die Apokalyptiker, z. B. das „Teſtament unſeres Herrn" I, 11 (S. 48 f.). Die Schrift, Abſchnitt einer größeren Unterſuchung über den Diktys, ruht auf ausgedehnten Studien und bekundet ein feines Verſtändnis für die nicht leichte Aufgabe; die Darſtellung verrät eine Gewandtheit, wie man ſie bei Erſtlingsarbeiten nicht häufig trifft. Der Verf. führt ſich mit der Arbeit vorteilhaft in die Literatur ein. Möge er uns noch öfters mit einer Frucht ſeiner Studien erfreuen! Funk.

Die urſprüngliche Templerregel. Kritiſch unterſucht und heraus-

gegeben von Dr. G. **Schnürer**, Prof. an der U. zu Freiburg i. d. Schw. (Studien und Darſtellungen aus dem Gebiete der Geſchichte. Im A. der Görresgeſellſchaft hg. von Dr. H. Grauert III, 1—2). Freiburg, Herder 1903. VIII, 157 S. 8. M. 2,80.

Eine verdienſtliche und lehrreiche Schrift. Die Urteile über die Templerregel gehen nach den verſchiedenſten Seiten auseinander. Es war daher eine neue und eingehende Unterſuchung angezeigt. Indem der Verf. der Aufgabe ſich unterzog, gelangte er zu folgenden, S. 128 von ihm ſelbſt zuſammengeſtellten Ergebniſſen. Die lateiniſche Regel iſt die Vorlage für die im franzöſiſchen Text überlieferte, eine erſt erheblich ſpäter im Abendland abgefaßte Überſetzung. Der lateiniſche Text bietet die urſprüngliche Form der für die Templer maßgebenden Regel. Es ſind aber dabei zwei Redaktionen zu unterſcheiden. Die erſte ſtammt von dem Konzil von Troyes, das am 13. Januar 1128 unter dem Vorſitz des Kardinallegaten Matthäus von Albano darüber verhandelte im Beiſein des hl. Bernhard, der die Beſchlüſſe des Konzils redigierte. Zu der hier feſtgeſetzten Regel ſollten aber nach dem Beſchluß der Konzilsväter noch Ergänzungen hinzukommen, die dem Papſt, dem Patriarchen und dem Ordenskapitel in Jeruſalem überlaſſen wurden. Der Papſt Honorius II hat keine Stellung zu dem Konzilstext genommen, wohl aber der Patriarch Stephan in Jeruſalem, der dabei die Wünſche des Ordenskapitels berückſichtigte und weitgehende Zuſätze und mehrere nicht unwichtige Änderungen anbrachte. Seine Arbeit fällt in die erſte Hälfte des Jahres 1130, und mit ihr war der Text der Regel endgültig abgeſchloſſen. Entſprechend dieſem Reſultat wird S. 130—53 der Text der Regel zum Abdruck gebracht. Die dem Konzil von Troyes, bezw. der Redaktion des hl. Bernhard zugewieſenen Textſtücke werden in größerer, die der definitiven, in Jeruſalem vorgenommenen Redaktion in kleinerer Schrift, die Entlehnungen aus der Benediktinerregel in Kurſivſchrift gegeben.

Eine Kritik, wie ſie hier zu führen war, unterliegt im einzelnen und namentlich in untergeordneten Punkten großen Schwierigkeiten. Da vieles von ſubjektiven Erwägungen abhängt, ſo ſieht

der eine leicht als urſprünglich an, was der andere für eine Zutat halten möchte, und umgekehrt. Es wird daher bezüglich des einen und anderen Punktes nicht an Widerſpruch fehlen. So möchte ich Kap. 60 ganz dem Konzil von Troyes zuſprechen, da mir die am Anfang ſtehenden Worte regula sanctorum patrum nicht von einer Beſtimmung des Konzils, auch nicht gerade ſpeziell von der einſchlägigen Verordnung der Benediktinerregel, wohl aber im allgemeinen von einer durch die Alten gebilligten Übung oder Regel, nämlich der Knabenoblation, zu verſtehen zu ſein ſcheinen. Aber das Verdienſt wird dem Verf. bleiben, daß er die Regel durchgehends mit großer Sorgfalt auf ihre verſchiedenen Beſtandteile unterſuchte, für ſeine Auffaſſung ſtets beachtenswerte Gründe beibrachte und in der Hauptſache wohl das Richtige traf.

Funk.

Albrecht Dürer. Sein Leben, Schaffen und Glauben geſchildert von Dr. **G. A. Weber,** o. Prof. am Kgl. Lyzeum zu Regensburg. Mit vielen Abbildungen. Dritte, vermehrte und verbeſſerte Auflage. 1903. Regensburg, F. Puſtet. XII, 236 S. gr. 8.

Die Schrift erſchien zuerſt 1894 und umfaßte damals in kleinerem Format 125 Seiten. In der vorliegenden 3. Auflage zählt ſie in größerem Format 236 Seiten; die Zahl der Abbildungen iſt von 11 auf 51 geſtiegen. Die Erweiterung erſtreckt ſich auf alle Abſchnitte; ein paar Kapitel ſind neu hinzugekommen. Obwohl aber die Schrift auf mehr als den doppelten Umfang angewachſen iſt, verliert ſie ſich doch nicht in Einzelheiten; ſie hält ſich durchweg an das Weſentliche, bringt aber andererſeits alles Bedeutende und darf inſofern den Anſpruch auf Vollſtändigkeit erheben. Der Verf. bewährte ſich bereits in der erſten Auflage als tüchtiger Kenner Dürers. Durch die anhaltende Beſchäftigung mit dem großen Künſtler hat ſein Urteil noch an Tiefe und Weite gewonnen. Es iſt ihm auch vor einigen Jahren gelungen, in der Galerie von Liſſabon ein bisher verſchollenes Bild Dürers, einen hl. Hieronymus, als Werk des Meiſters zu erkennen. Der Fund wird

S. 76—83 erörtert und eine Abbildung von dem Gemälde mitgeteilt. Neben dem Künſtler kommt auch der Chriſt zur Würdigung. Die Auffaſſung des Verf., Dürer ſei Katholik geblieben, wenn er auch eine Zeitlang mit Luther ſympathiſierte, hat einige ſcharfe Angriffe erfahren. W. konnte ſo nicht umhin, mit den Gegnern ſich auseinanderzuſetzen. Er bemühte ſich, dieſer Aufgabe sine ira ſich zu entledigen. Es hätte aber in dieſer Richtung noch etwas mehr geſchehen können, und der Abſchnitt würde durch größere Ruhe nur noch gewonnen haben. Ich möchte auch nicht alle ſeine Argumente unterſchreiben; aber im ganzen halte ich den Beweis für erbracht, die Theſe für richtig. Das Buch kann den Freunden der Kunſt und des großen deutſchen Künſtlers mit Grund empfohlen werden. Funk.

Die modernen Erſatzverſuche für das aufgegebene Chriſtentum. Ein Beitrag zur Religionsphiloſophie und Apologetik. Von Mſgr. Dr. **Engelbert Lorenz Fiſcher**, Geheimer Kammerherr Sr. Heiligkeit des Papſtes, Stadtpfarrer in Würzburg. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Regensburg 1903, G. J. Manz, A.G. XII, 289 S. M. 3.

Der Verf. iſt kein Freund von Kritiken. Er teilt hierin Comtes Abneigung. „Richtig iſt, daß die ſogenannten wiſſenſchaftlichen Kritiken in den Zeitſchriften oft recht unwiſſenſchaftlich und ſo kleinlich und nichtig ſind, daß man daraus auch gar nichts beſſeres lernen kann, weshalb es eine Torheit wäre, wenn man auf ſolche beſonderes Gewicht legen würde. Auch erſcheinen ſie oft viel zu ſpät und haben deshalb auch vom praktiſchen Geſichtspunkte wenig Wert“ (S. 14). Ebenſo ſcheint er kein beſonderer Freund der Profeſſoren zu ſein, denn er bemerkt über die Vorleſungen von Strauß, deſſen Zuhörerzahl ſo groß war, wie nie zuvor bei einem Profeſſor der Philoſophie in Tübingen, ſie haben deshalb, „wie es gewöhnlich der Fall iſt“, nur den Neid der „ordentlichen“ Profeſſoren erweckt. Ich bin deshalb in einer ſchwierigen Lage und will lieber dem Verf. auch ein Geſtändnis machen. Das Rezenſieren iſt eine der undankbarſten Aufgaben des Gelehrten, weil

er dem Publikum und dem Autor gerecht werden ſoll und ſelten allen zu Gefallen ſchreiben kann. Daß die „ordentlichen“ Profeſſoren auch dem Menſchlichen zugänglich ſind, hat uns Schopenhauer nicht ohne eigene menſchliche Schwäche längſt zu Gemüte geführt. Sie und die Rezenſenten werden alſo ebenſo der Kritik unterſtellt, wie ſie ſolche ausüben. Daher werden ſie oft daran erinnert, daß ſie nicht immer Beſſeres bieten können und die Wiſſenſchaft nicht ein Monopol iſt. Dies hat auch der Verf. durch zahlreiche gelehrte Werke bewieſen. Auch vom vorſtehenden anerkenne ich gern, daß der Verf. für ein weiteres Publikum die fruchtloſen Bemühungen, einen Erſatz für das Chriſtentum zu ſchaffen, recht gut kritiſiert und die Bedeutung des Chriſtentums für Glauben und Wiſſen überzeugend nachgewieſen hat. Indem er bei der Religion des Poſitivismus (A. Comte), des Materialismus (Strauß), des Panmonotheismus (v. Hartmann) und des Ethizismus (v. Egidy), je die Perſönlichkeit des Stifters, den Inhalt und die Kritik leicht verſtändlich darſtellt, gibt er eine belehrende Ueberſicht über die modernen antichriſtlichen Beſtrebungen. Deren Bedeutung liegt übrigens weniger in dem religiöſen Erſatz als in der Bekämpfung alles Übernatürlichen. Der Grundſatz, daß „jede echte Erziehung nichts anderes iſt, als eine Entwicklung“ (S. 86), könnte aber auch dem religiöſen Unterricht gefährlich werden. Schanz.

Quos ego! Fehdebriefe wider den Grafen Paul Hoensbroech von **Pilatus**. Regensburg 1903. Verlagsanſtalt von G. J. Manz, A.G., München—Regensburg. VIII, 407 S. M. 6., geb. M. 8.

Die unermüdliche literariſche Tätigkeit des Grafen P. Hoensbroech zur Bekämpfung des Ultramontanismus, richtiger des Katholizismus, iſt ebenſo bekannt, als die gehäſſige Methode derſelben. Ihren Gipfelpunkt hat dieſelbe in dem neueſten, aus zwei dicken Bänden beſtehenden Werke erreicht, welches den Titel führt: Das Papſttum in ſeiner ſozial-kulturellen Wirkſamkeit. Wie aber dies gemeint ſei, zeigen die Untertitel: Inquiſition, Aberglaube, Teufelsſpuck und Hexenwahn; die ultramontane Moral. Es ſind alſo

nur Schattenſeiten der ſozial-kulturellen Wirkſamkeit, welche zur Darſtellung kommen, und das Papſttum ſoll für alle ſchlimme Erſcheinungen in der katholiſchen Kirche verantwortlich gemacht werden, um auf ſolche Weiſe ſeinen göttlichen Urſprung leichter beſtreiten zu können. Könnte man bei der ultramontanen Moral noch eine poſitive Darſtellung der katholiſchen Moral erwarten, ſo wird man auch hierüber durch die Lekture gründlich enttäuſcht, denn es kommt bloß die Kaſuiſtik und auch dieſe nur in den Gebieten, welche, wie der Eid, das 6. Gebot und die Ehe für „Schmutz und Sumpf“ eine ergiebige Ausbeute verſprachen. Dieſem löblichen Zweck iſt nicht nur alles Beſſere geopfert, ſondern auch die ganze Methode akkommodiert. Das Werk wurde von der liberalen und proteſtantiſchen Preſſe, ja ſelbſt von der proteſtantiſchen Wiſſenſchaft, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, begeiſtert aufgenommen und als willkommenes Hilfsmittet im Kampf gegen Rom begrüßt. Katholiſcherſeits hat insbeſondere Prof. Mausbach eine ſcharfe, aber wohlverdiente Kritik daran ausgeübt. Jhm hat ſich ein geſchickter unparteiiſcher Kritiker und Polemiker an die Seite geſtellt.

Unter dem Pſeudonym „Pilatus“ (vgl. Joh. 18, 38) hat ein proteſtantiſcher, aber ungläubiger Gelehrter in München, dem das frivole Spiel des Grafen mit der Wahrheit zum Ekel geworden war, im Feuilleton der Augsburger Poſtzeitung Briefe an P. Hoensbroech veröffentlicht. Dieſelben ſind nun in Buchform erſchienen, und zwar die gegen den erſten Band des Werkes gerichteten Briefe unter dem Titel: Was iſt Wahrheit? Eine Frage, geſtellt an den Grafen Paul Hoensbroech 1902, die gegen den zweiten Band gerichteten unter dem obigen Titel. Die Kritik iſt nun ſowohl hinſichtlich der Methode als der Sache geradezu vernichtend. Es iſt faſt unglaublich, mit welchem Leichtſinn nicht nur, ſondern auch mit welcher Raffiniertheit und Gewiſſenloſigkeit die „Quellen“ vom Hrn. Grafen ausgewählt, verwendet und verfälſcht worden ſind, und mit welcher Unverfrorenheit Dinge und Perſonen beurteilt werden. Der Verf. hat ſich die unſägliche, aber für die Sache dankbare Mühe genommen, die zahlloſen Folianten und

Bände alter Theologen zur Textvergleichung beizuziehen, und hat gefunden, daß der H. Graf trotz der Form wörtlicher Zitate hundertmal die Texte kürzt und fälſcht und dutzendmal die Schriftſteller das Gegenteil von dem ſagen läßt, was ſie wirklich ſagen. Wo es der Raum geſtattet, ſtellt er der „wörtlichen“ Ueberſetzung des Grafen den lateiniſchen Wortlaut zur Seite, um die Wahrhaftigkeit desſelben und ſeine lateiniſche Sprachfertigkeit in das gehörige Licht zu ſtellen. Macht doch Hoensbroech einem Papſt einen ſchweren Vorwurf, daß er in einer Bulle die Weiber nicht zu den Menſchen rechne, weil er homines et mulieres ſchrieb! Der Beweis des Verf. iſt ſo überwältigend, daß er auch den blindeſten Verehrer der Hoensbroech'ſchen Schriftſtellerei überzeugen ſollte, wenn es bei ſolchen überhaupt eine Möglichkeit dazu gibt. Jedenfalls hat aber der Graf die Aufgabe und Pflicht, ſtatt über ultramontane Verleumdung zu ſchimpfen, die ſchweren, gegen Wahrhaftigkeit und Gewiſſenhaftigkeit gerichteten, wohl begründeten Vorwürfe durch genaue Textnachweiſungen zu widerlegen. Wenn er dies kann! Denn auch der Leſer, welcher nicht alle dieſe Folianten auf dem Pult liegen hat, kann ſich doch durch eine Vergleichung mit dem ihm Zugänglichen leicht von der Richtigkeit der Kritik überzeugen. Dabei handelt es ſich nicht um einzelne Ungenauigkeiten, wie ſolche jedem mit einem großen literariſchen Apparat arbeitenden Gelehrten unterlaufen können, ſondern um durchgehende abſichtliche Fälſchungen zu dem einzigen Zweck, die katholiſchen Theologen und die Päpſte ins Unrecht zu ſetzen und zu Verteidigern der abgeſchmackteſten und unſauberſten Dinge zu machen. Dies iſt namentlich im zweiten Bande der Fall. Dazu kommt, daß H. alle alten Theologen in gleicher Weiſe beizieht, ohne zu erwähnen, daß einzelne, wie z. B. der Laxiſt Caramuel, von der Kirche verurteilt wurden, und daß er, ohne die Zeiten zu unterſcheiden, alles als Lehre der katholiſchen Theologen, ja der katholiſchen Kirche darzuſtellen ſucht. Die Anſchauungen über Inquiſition, Aberglaube und Kaſuiſtik ſind gewiß von den allgemeinen Zeitverhältniſſen abhängig. Wenn auch die Theologen und Päpſte von dieſen beeinflußt wurden, ſo haben ſie dem Menſchlichen, das

auch in der Kirche nicht zu beſeitigen iſt, ein Opfer gebracht, aber nicht den Grund des chriſtlichen Glaubens verleugnet. Es iſt freilich ſehr leicht, über viele frühere Erſcheinungen den Stab zu brechen, aber ſchwer zu zeigen, wie es möglich geweſen wäre, ohne ſtrenge Zucht über die feindlichen Gewalten aller Art Herr zu werden. Dazu, daß man Teufel und Dämonen einfach leugnete, konnte ſich die katholiſche Kirche freilich nie verſtehen. Auguſtinus, der entſchieden gegen Aberglauben und Zauberei kämpfte, hat doch ſogar den Bund mit dem Teufel für möglich gehalten. Daß ihm Thomas von Aquin folgte, andere noch weiter gingen und ſelbſt Päpſte, wie Johann XXII und Innozens VIII darauf eingingen, iſt bedauerlich, aber aus der Zeit erklärlich. Das römiſche Recht iſt wenigſtens in der Beſtrafung der Zauberer und Manichäer vorangegangen. Das Bußweſen hat von früh an zur Kaſuiſtik geführt. Die Spitzfindigkeit der Scholaſtiker hat ihr noch Vorſchub geleiſtet. Aber ſo wenig in der Jurisprudenz die Kaſuiſtik das Recht darſtellt, ſo wenig in der Theologie die Moral. Es werden die Verfehlungen beſprochen, aber die Grundſätze der Moral vorausgeſetzt. Da gerade die Sinnlichkeit des Menſchen zu beſonders vielen Vergehen Anlaß gibt, ſo muß der Beichtvater als Richter einigermaßen damit bekannt ſein, aber weder er noch der Moraliſt, welcher ihn unterweiſt, wird eine Freude daran haben und hierin die Blüte der katholiſchen Moral erkennen.

Man muß ſich wundern, wie es dem Verf. möglich war, ſich in dieſe theologiſchen Materien ſo gut einzuarbeiten, daß man kaum da und dort kleinere Unebenheiten bemerkt. Es ſcheint aber, daß ihm ſein geſunder Blick und ſein unbeſtochenes Urteil die Arbeit erleichtert hat. Er bekennt auch in der Schlußabhandlung, daß er ſelbſt viel dabei gelernt habe. Dieſe Schlußabhandlung iſt überhaupt ſehr leſenswert. Denn einmal hält er mit dem Grafen eine fürchterliche Schlußabrechnung, ſodann gibt er der katholiſchen Apologetik beherzigenswerte Winke. Zum erſten Punkt ſei nur auf S. 472 f. verwieſen, wo der Verf. unter anderem ſagt: „Ich weiß in der ganzen mir bekannten hiſtoriſchen Literatur, ja in der geſamten Literatur überhaupt, mich keines zweiten Werkes zu erin-

nern — und ich darf, ohne mich zu rühmen, verſichern: ich bin ziemlich beleſen —, das auch nur annähernd in ſo leichtfertiger Weiſe geſchrieben iſt, als das Buch des Paul Grafen Hoensbroech über die katholiſche Moral ... Das Buch iſt alſo ein Hohn auf redliche Wahrheitsforſchung, und es iſt aufrichtig zu beklagen, daß es trotzdem Lobpreiſer in Hülle und Fülle gefunden hat. Welches Lobpreiſen als ein ſymptomatiſches Zeichen des Tiefſtandes der Urteilsfähigkeit der heutigen Generation aufgefaßt werden müßte, wenn ſich nicht viele der Urteilenden durch die Perſon des Verfaſſers als eines ehemaligen katholiſchen Gelehrten hätten täuſchen laſſen". Daraus könnten die Katholiken manches lernen. Zunächſt, glaubt der Verf., werde der ſeit mehreren Jahren tobende, mit den Waffen der Verleumdung und der Unwiſſenheit geführte Kampf um den Wert oder Unwert der katholiſchen Moralwiſſenſchaft Veranlaſſung geben, daß auch Katholiken ſich öfter als bisher zu Polemikern ausbilden. „Der unleugbar große Erfolg der Hoensbroech'ſchen Bücher iſt nur daraus zu erklären, daß, infolge der Unbekanntſchaft mit wahrhaft guten katholiſchen Streitſchriften, das Publikum, welches durch Pamphlete, wie das von Graßmann und andere ähnliche ſchon gut präpariert war, alle die Ungeheuerlichkeiten, die der edle Graf auftiſcht, für abſolute, unzweifelhafte Wahrheit nahm". Es ſei geradezu erſtaunlich, welche Unkenntnis auf proteſtantiſcher Seite in gebildeten Kreiſen über das Weſen des Katholizismus herrſche. Daher ſollen die katholiſchen Apologetiker der Zukunft die Grundbegriffe ihres Glaubens verteidigen, ehe ſie ſich auf Einzelheiten einlaſſen. Sodann ſolle die jüngere Geiſtlichkeit mehr als bisher die Schriften der Väter, der Scholaſtiker und auch der Moraltheologen ſtudieren, daß ſie in der Verteidigung ſich auf die Quellen berufen können. Endlich wäre ein umfaſſendes Werk über die geſamte katholiſche Morallehre zu wünſchen, das ſich auf die Bibel, die Väter, die Stimmen der Scholaſtiker, die großen Arbeiten der neuen philoſophiſchen Moraltheologen ſtützt. Daher lautet der Abſchiedsgruß an den Leſer: Der Streit iſt der Vater aller Dinge! Obwohl ich in dieſen Dingen weniger optimiſtiſch urteile, ſo kann ich mich doch nur dem

Wunſche anſchließen, daß dieſer Kampf zur Förderung der katholiſchen Wiſſenſchaft beitrage. Schanz.

Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. Texte und Unterſuchungen. Her. v. Dr. Cl. Bäumker und Dr. G. Freiherr v. Hertling. IV, 2—3. Dr. L. **Baur, Dominicus Gundissalinus**, De divisione philosophiae. Münſter 1903. XII, 408 S.

Die Texte und Unterſuchungen haben ſich wiederholt mit Gundiſſalinus beſchäftigt. Im erſten Heft hat Correns die dem Boethius fälſchlich zugeſchriebene Abhandlung des Dominikus Gundiſalvi de unitate, im dritten Heft des zweiten Bandes Bülow die Schrift desſelben von der Unſterblichkeit der Seele herausgegeben und erklärt. Da die Schrift de anima von Löwenthal behandelt und zum Teil herausgegeben wurde, ſo fehlte von den philoſophiſchen Schriften des an der Ueberſetzerfirma in Toledo unter Erzbiſchof Raymund (1126—1151) beteiligten Archidiakon von Segovia nur noch die wichtigſte Abhandlung. Der Herausgeber hat ſich Zeit und Mühe koſten laſſen, um die in Rom, Paris, London, Oxford, Cambridge befindlichen Handſchriften einzuſehen und eine genaue kritiſche Ausgabe des Textes herzuſtellen. Dem Text folgen drei Abhandlungen: über Handſchriften, Autor, Titel, Kapitelsüberſchriften, Abfaſſungszeit; die Analyſe der Schrift und ihre Quellen; die philoſophiſche Einleitungsliteratur bis zum Ende der Scholaſtik. Könnte es an ſich ſcheinen, daß hiemit für eine nunmehr der Geſchichte angehörige Schrift des Guten zu viel getan ſei, ſo wird doch der Philoſoph und Theolog um ſo dankbarer für den reichlichen Beitrag zur Aufhellung der Quellen der Scholaſtik ſein. Dies gilt namentlich den Ausführungen der beiden letzten gelehrten Unterſuchungen, in welchen der Verfaſſer mit umſichtiger Benützung der weitverzweigten Literatur einerſeits die Quellen des Gundiſſalinus aufdeckt, ſo weit ſie einem Nichtorientaliſten zugänglich waren, und andererſeits zum erſtenmal den Verſuch macht, die alte philoſophiſche Einleitungsliteratur geſchichtlich darzuſtellen. Man ſieht hier, wie intenſiv Ariſtoteles und Plato eingewirkt haben und wie zutreffend das alte Urteil iſt, daß Ariſtoteles vor

allem auf dem Wege über Spanien zu den Scholaſtikern gekommen ſei. Der Weg war allerdings bis zu einem Thomas von Aquin noch ſehr weit, aber auch in der Hauptſcholaſtik ſteckt trotz aller Abwehr des Entlehnten vieles. Je weiter man vorwärts ſchreitet, deſto mehr lernt man die unverdroſſene Arbeit dieſer alten Denker ſchätzen, welche das Neue mit dem Ueberlieferten zu verbinden wußten. Deshalb wird auch dieſes Studium für die Gegenwart nicht ohne Nutzen ſein und wir wünſchen nur, daß der gelehrte Verf. mit gleichem Glück ſeine Forſchungen fortſetzen möge.

Schanz.

Lehrbuch der Dogmatik in ſieben Büchern. Für akademiſche Vorleſungen und zum Selbſtſtudium von **Joſeph Pohle,** Doktor der Philoſophie und Theologie, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Breslau. I. Paderborn 1902. 5,60 M.

Der Verfaſſer bietet uns ein auf drei Bände berechnetes Lehrbuch der Dogmatik, das die Mitte einzuhalten ſucht zwiſchen den kürzeren Kompendien und den ausführlicheren Handbüchern. Sind letztere für den in der Praxis ſtehenden Geiſtlichen zu umfangreich, ſo bieten erſtere für ein gediegenes Weiterſtudium doch zu wenig. Freilich die Anforderungen, die an ein Lehrbuch, wie das vorliegende geſtellt werden, ſind nicht gerade klein: es ſoll knapp gehalten und doch im ganzen erſchöpfend ſein; neben dem ſpekulativen Moment ſoll, was in unſern Tagen beſonders not tut, auch das dogmenhiſtoriſche Moment zur Behandlung kommen. Gewiß ſoll Dogmatik nicht identiſch ſein mit Dogmengeſchichte, aber ein tieferer Einblick in die Dogmen wird ſicherlich am beſten vermittelt durch die Kenntnis der kirchlichen Lehrentwicklung. Lieſt man ſo manche dogmatiſchen Werke, ſo ſcheint es, als ob von Anfang an alles ſo klar herausgeſtellt, alle Begriffe ſo ſcharf umgrenzt geweſen wären, wie wir ſie jetzt vor uns haben.

Den der Kirche innewohnenden Trieb, nach immer tieferer Erfaſſung der chriſtlichen Wahrheiten, kann man aus ſolchen Werken gar nicht erkennen; es iſt nach ihnen, als ob ein profectus in eodem dogmate gar nie ſtattgefunden hätte. Und doch iſt die

Kenntnis dieſes Fortſchritts für den Theologen überaus wichtig gegenüber den deſtruktiven Beſtrebungen, die den profectus als eine transmutatio auffaſſen. Der wiſſenſchaftlich geſchulte Theologe ſollte hierin eine genauere Einſicht haben, damit er beurteilen kann, mit welchem Rechte von einer „Entſtehung des Dogmas im dritten und den folgenden Jahrhunderten“ die Rede iſt. Damit ſoll aber gewiß nicht einer Vernachläſſigung der durch ihre Klarheit und bewundernswerte Syſtematik hochzuſchätzenden Scholaſtik das Wort geredet werden. Auch ſie ſoll dazu beitragen, den tiefen Glaubensinhalt dem Vorſtande näher zu bringen.

Prof. Pohle bekennt ſich zur ſcholaſtiſch-ſpekulativen Methode, aber nicht in einſeitiger Weiſe. Es müßte, ſagt er ſelbſt, eine Stagnation eintreten, ein Rückſchritt in der Theologie ſich einſtellen, wenn es gelänge, einer einzigen Schulrichtung die Vor- und Ueberherrſchaft über abweichende, aber innerhalb der Grenzen der Kirchlichkeit ſich bewegende Beſtrebungen zu erringen (S. VII.).

Der dogmenhiſtoriſchen Seite ſchenkt der Verfaſſer wohl etwas mehr Aufmerkſamkeit als es ſonſt geſchieht, beſonders in der Trinitätslehre, und rückt die Behauptungen mancher moderner Dogmenhiſtoriker in die richtige Beleuchtung. Doch will es uns ſcheinen, als dürfte der Verf. dieſe Punkte noch mehr berückſichtigen. So vermißt man ungern Bemerkungen über den Urſprung der Johanneiſchen Logoslehre, über die Logoslehre der Apologeten, über den angeblichen Modalismus des Papſtes Kalliſt, ebenſo über die Entwickelung der Lehre vom Urſtand und von der Erbſünde. Wenn der Verf. bemerkt, er verfolge mit ſeiner Dogmatik nicht zugleich einen apologetiſchen Zweck, wie etwa Schell, ſo werden ihm wohl wenige Recht geben. In unſern Tagen, wo ein Angriff um den andern auf die Glaubenswahrheiten gemacht wird, iſt es auch für den Dogmatiker unerläßlich, dann und wann apologetiſch vorzugehen. Der Verf. hat das ſehr wohl gefühlt und iſt in verſchiedenen Punkten ſeinem Grundſatz untreu geworden: es ſei nur erinnert an den Abſchnitt über den moſaiſchen Schöpfungsbericht und die Naturwiſſenſchaften (S. 410—412), worüber doch ſonſt in der Apologetik ausführlich gehandelt wird.

Der erſte Band enthält in drei Büchern die allgemeine Gottes-, Trinitäts- und Schöpfungslehre. Nach dem Hergang der Scholaſtik ſtellt der Verfaſſer die einzelnen Punkte beſtimmt heraus, gibt überall eine klare Ueberſicht und orientiert über ſchwierige Fragen wie scientia media u. a. ſehr gut. Dem Anfänger in der Dogmatik kommt er ſehr entgegen, indem die Hauptſätze in Theſenform hervorgehoben werden: ſo iſt ſich der Lernende ſofort klar über das Dogma, deſſen Inhalt und Tragweite. Dadurch gewinnt die ganze Anordnung an Ueberſichtlichkeit. Könnte aber dadurch nicht leicht der Schein erweckt werden, als ſei von Anfang an die betr. kirchl. Lehre ſo ſcharf ausgeprägt und formuliert geweſen?

An die Theſen ſchließt ſich jeweils eine ſorgfältig geführte Begründung aus den Glaubensquellen an; ſodann folgt die ſpekulative Erörterung, die durchſichtig und gründlich und da wo es ſich um den Gegenſatz der Schulen handelt, ſehr ruhig und ſachlich gehalten iſt. Ueberaus wohltuend iſt die Mahnung an die Thomiſten und Moliniſten, daß es an der Zeit wäre, jede Bitterkeit in der Polemik zu vermeiden und neben dem Schatten auch die guten Seiten anzuerkennen, welche in beiden Syſtemen fraglos vorkommen (S. VII.). Als Vorzug dürfte wohl angeſehen werden, daß die Gedanken der großen Theologen der Vorzeit in eine der Gegenwart verſtändlichere Form gebracht und daß die notwendigen Termini der ſcholaſtiſchen Philoſophie kurz und bündig erläutert werden.

Eine beſondere Eigentümlichkeit dieſes Lehrbuches iſt, daß bei den Einzelſätzen der Glaubenslehren der theologiſche Gewißheitsgrad (de fide, sententia communis, theologice certa u. ſ. w.) angegeben wird. Ob der Verf. hier des Guten nicht zu viel getan hat? Bei wirklichen Glaubensſätzen iſt eine derartige Angabe für den Studierenden von Vorteil, damit er ſich raſch orientieren kann, was de fide iſt. Sonſt aber, wo nur die sententia in Betracht kommt, ſcheint eine derartige Zenſurierung überflüſſig, zumal die Gewißheitsgrade bei den einzelnen Sätzen doch nicht ſo ganz ſicher ſind; wo der eine Theologe eine sententia certa ſieht, verneint

der andere eine ſolche. Daher in dubiis libertas!

Der ſprachliche Ausdruck iſt fließend, manchmal wohl etwas breit und dann und wann zu draſtiſch (S. 44; 48; 49; S. 67. S. 59; S. 76). Zu § 1 wäre noch zu erwähnen: Schanz, P., Iſt die Theologie eine Wiſſenſchaft? 1900, zum Ontologismus Malebranches die vorzügliche Monographie von Jolz 1900. Die Stellung des Vatikanums zum Ontologismus ſollte auch etwas berührt werden, vgl. Granderath, Constitut. dogmaticae 1893 p. 75 A. 1. — Daß die Patriſtik die Ableitung des Namens θεός von θέειν erſonnen habe, wie S. 68 geſagt wird, iſt nicht richtig; denn ſie findet ſich ſchon bei Plato, Cratyl. c. 16 p. 397 D. — Die ſonſt vorzügliche Abhandlung über die Eigenſchaften Gottes ſcheint für ein Lehrbuch zu ausgedehnt (S. 89—223); dem Medium des göttlichen Erkennens ſind allein 14 Seiten gewidmet. — S. 240 Fakundus iſt nicht von Herminä ſondern von Hermiane. Zur Erörterung über Phil. 2, 5 (S. 252) wird beſſer als Bisping der neueſte Kommentar von Müller (1899) angegeben. — S. 282 Verf. der Symbolik der griech. Kirche iſt Gaß. Z. den Doxologien (S. 285) vergl. von der Goltz, Das Gebet in der älteſten Chriſtenheit 1902 S. 135 ff. In der Literaturangabe zu dem moſaiſchen Schöpfungsbericht vermißt man Schanz, Apologie Bd. I. — Das Problem des Uebels iſt wohl zu raſch abgehandelt.

Dieſe kleinen Ausſtellungen mögen Zeugnis geben von dem regen Intereſſe, mit dem wir das ſchöne Werk geleſen haben. Wir möchten ihm wünſchen, daß es in die Hände vieler Theologen gelangen und großen Nutzen ſtiften möge!

Repetent Dr Schweitzer.

---

1. **Der Zweck heiligt die Mittel.** Ein Beitrag zur Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre. Von **Matthias Reichmann** S. J. Freiburg, Herder 1903. 8. VIII 160 S. M. 2.20.
2. **Hoensbroech kontra Dasbach.** Unterſuchung des Hoensbroech'ſchen Klage-Materials von Dr. **Fidelis.** Klagenfurt, St. Joſef-Verein 1904. kl. 8. II 46 S. M. 1.
3. Des **Grafen Paul von Hoensbroech** neuer Beweis des jeſuiti-

ſchen Grundſatzes: **Der Zweck heiligt das Mittel,** begutachtet von Dr. **Franz Heiner.** 2. Aufl. Freiburg, Charitasverband für das kath. Deutſchland. 1904. 8. II. 55 S. M. 1.

1. „Was bisher von Pascal bis heute als Beweis für das Vorkommen des berüchtigten Grundſatzes in jeſuitiſchen Schriften beigebracht worden iſt, hält der Kritik nicht ſtand. Es ſind aus dem Zuſammenhang geriſſene Stellen — meiſtens aus der Medulla theologiae moralis des Jeſuiten Buſenbaum — die, ſo deutlich ſie auch die Worte enthalten: „wenn der Zweck erlaubt iſt, ſind auch die Mittel erlaubt: cum finis est licitus, etiam media sunt licita“, dennoch deshalb nichts beweiſen, weil es ſich an den betreffenden Stellen nicht um „Mittel“ handelt, die in ſich ſelbſt unerlaubt ſind. Und auf ſolche Mittel kommt es einzig und allein an. Pascal hat zwar das Beweisthema richtig geſtellt: „corriger le vice du moyen par la puretè de la fin“, allein ſeine Beweiſe für das Vorkommen dieſes Satzes in jeſuitiſchen Schriften ſind teils ungenügend, teils zu wenig allgemein, um die grundſätzliche Erlaubtheit der Anwendung ſchlechter Mittel darzutun. Was Büchmann (Geflügelte Worte, 19. Aufl. 1898, 439) darüber ſchreibt, iſt, weil auf falſchen Vorausſetzungen beruhend, abſolut unrichtig. Es iſt bedauerlich, daß ein ſo weit verbreitetes Buch derartige Unrichtigkeiten enthält. Uebrigens ſind die Herausgeber Büchmanns an dieſen Unrichtigkeiten nicht ſchuld; ſie ſtützen ſich auf das bisher vorliegende irreführende Material. Deshalb kämpft der Jeſuit Reichmann in ſeiner (vorliegenden) Schrift einen Windmühlenkampf gegen unbeweiskräftige Stellen und ſiegt gegen ſie natürlich ſehr leicht“. Für dieſes offene und ehrliche Bekenntnis verdient Graf Paul v. Hoensbroech („Der Zweck heiligt die Mittel, erweit. Sonderabdr. a. d. Monatsſchr. „Deutſchland“, Juliheft 1903, Berlin 1903 S. 5) aufrichtigen Dank. Angeſichts der weitverbreiteten und hartnäckig feſtgehaltenen Vorurteile kämpft P. Reichmann jedoch keineswegs gegen Windmühlen. Seine mühſame Arbeit hat vielmehr bleibenden Wert, indem ſie die Kontroverſe über Mittel und Zweck im Zuſammenhang mit der ganzen chriſtlichen Sittenlehre der alten,

mittleren, neueren und neueſten Zeit darlegt. Mit vollem Recht wird die Tatſache betont, daß „ſich die Anklage in den Angriffen auf die Jeſuitenmoral, welche bis zur Aufhebung des Ordens in Rom ſelbſt und in andern Ländern von kath.-theol. Seite erfolgten, nicht findet" und namentlich Döllinger-Reuſch Zeugen dafür ſind (S. 86). Geradezu handgreiflich iſt es, daß ein katholiſcher Theologe, alſo auch die Jeſuiten, einen ſolchen Grundſatz nicht aufſtellen konnten. „Es iſt nie geleugnet worden, bemerkt R. indeſſen ſelbſt (S. 71), und es wird nochmals ausdrücklich eingeräumt, daß ſich dergleichen falſche, bedenkliche oder wenigſtens unter den heutigen Verhältniſſen nicht mehr zutreffende Entſcheidungen in den Schriften älterer Jeſuiten gerade ſo gut, aber auch nicht mehr finden wie in denen anderer Theologen des Welt- und Ordensſtandes. Auch zwei oder drei der von Zöckler namhaft gemachten Fälle gehören zu dieſer Sorte". Ferner iſt es eine geſchichtliche Tatſache, daß die Kirchenväter und die Theologen z. B. in der Frage: an liceat consulere minus malum ad evitandum maius? (vgl. 1. Moſ. 19, 8; Richt. 19, 24), oder über die Tragweite der Wahrheitspflicht verſchiedener Anſicht waren und teilweiſe noch ſind, wobei aber alle einſtimmig ſtets den Satz verwarfen, daß der Zweck ein unerlaubtes oder ſchlechtes Mittel heilige. Wenn man weiterhin an die propositiones damnatae Alexander' VII und Innocenz' XI denkt, welcher „vorurteilsfreie Gelehrte" kann und will dann unſeren Satz in der „Lit. Rundſch." 1902, 340 beanſtanden? R.'s vorſichtig gehaltene Bemerkung (S. 28: „es ſcheint") kann nur auf einem Mißverſtändnis beruhen. Die malitiöſe, jeder objektiven Begründung entbehrende Unterſtellung Noldin's in Innsbruck (Ztſchr. f. kath. Theol. 1904, 122 A. 1) aber weiſen wir mit ſeinen Worten als „lügenhafte und verleumderiſche Behauptung" zurück. Wozu endlich iſt „Theol. Revue" 1902, 122 auf die Abhandlung von P. Reichmann (Zeitſchr. f. Kirchengeſch. XX, 95 ff.) aufmerkſam gemacht worden? Mausbach hat in der 2. A. ſeiner Schrift ſofort dieſe Notiz glücklich verwertet (S. 54 A. 1). Sapienti sat! R.'s Buch wünſchen wir die weiteſte Verbreitung. Für eine Neuauflage hegen wir den ſpeziellen Wunſch, daß er die Abhandlungen

über Buſenbaum (Wiſſenſch. Beil. der Germania 1902 Nr. 33/4) und Moullet (Pastor bonus 1902 [XV.] 21 ff.) aufnimmt, damit man das ganze Material beiſammen hat.

2. Wie aus „Das Papſttum“ 4. A. 1902 II 212 ff. erſichtlich iſt, hat H. geglaubt, neues Beweismaterial für den berüchtigten Lehrſatz herbeiſchaffen zu können. Dr. Fidelis will nun keine erſchöpfende Abhandlung der hieher gehörigen Fragen, ſondern nur eine Kritik des von H. gegen D. vorgebrachten Materials bieten. Die in nobler Form abgefaßte Broſchüre deckt durch quellenmäßige Unterſuchung des Anklagematerials die Irrtümer und die unrichtige Methode des Grafen klar und bündig auf mit dem vollen Beweiſe, daß bei den zitierten Autoren von einem Lehren des Grundſatzes, der gute Zweck heilige ein ſchlechtes Mittel, nicht die Rede ſein kann, ſondern höchſtens von einem Irren in der ſittlichen Wertung der von ihnen beſprochenen Mittel. Mit vollkommenem Rechte ſagt der Verf.: „Es kann zwar darüber geſtritten werden, ob dieſe ihre (der Theologen) Betrachtungsweiſe objektiv richtig ſei, wie ja tatſächlich längſt vor Graf Hoensbroech in den theologiſchen Schulen darüber Kontroverſen beſtanden, aber daß ſie den Grundſatz: der gute Zweck heilige ſchlechte Mittel, je mit Bewußtſein gelehrt und zur Löſung von Gewiſſensfällen verwendet hätten, das hat weder Graf Hoensbroech noch ſonſt jemand bewieſen; es iſt auch aus ihren Schriften unbeweisbar, wie Reichstagsabgeordneter Dasbach ganz zutreffend behauptet“ (S. 4). Mit gutem Grund weist F. auf die Sorgfalt und Gewiſſenhaftigkeit hin, mit der die Theologen in ihren Entſcheidungen die Gründe pro et contra erwogen und ſo ihre Leſer orientiert haben, während H. die Beweisſtellen, überhaupt ſehr vieles wegläßt, was für das Verſtändnis der gefällten Urteile notwendig iſt. Durchaus irreführend iſt es, wenn H. durch Anführung der Autoren aus der Geſellſchaft Jeſu den Schein erweckt, als hätten nur Jeſuiten ſich mit den von ihm vorgelegten Kaſuslöſungen beſchäftigt. Auch Welt- und andere Ordensprieſter haben in die Kontroverſe — eine ſolche war es, wie F. oft bemerkt, eingegriffen. Das zur Orientierung ſehr geeignete Schriftchen ſei beſtens empfohlen!

3. Heiner's Broſchüre iſt eine glänzende Widerlegung des von Hoensbroech vorgelegten „Beweismaterials", das mit logiſch-juriſtiſcher Schärfe und mit hervorragender Kenntnis der Moralprinzipien als ungenügend, unrichtig, irreführend und nicht beweiskräftig erwieſen wird. Obwohl „jeder vernünftig und objektiv Denkende" aus der Darſtellung, die H. über die wahre und eigentliche Lehre der „jeſuitiſchen Moral" (S. 13—20) gibt, das Beweismaterial und die Erläuterungen Hoenbroechs als ein durchaus unzulängliches und verfehltes Beweismittel erkennen kann, unterzieht Verf. doch die Aufſtellungen des Grafen einer gründlichen Prüfung, die wie bei Dr. Fidelis zu einer vollſtändigen Widerlegung Hoensbroechs führt. Es iſt deshalb nicht nötig, auf das Einzelne näher einzugehen. Nur ſei hervorgehoben, daß H. ebenſo wie Fidelis immer wieder auf das „non constat inter doctores" (S. 13, 26, 40, 41, 45, 46, 47) hinweiſt — für jeden „vorurteilsfreien Gelehrten" (vgl. dazu unſere Notiz Lit. Rdſch. 1902, 340), daß er die fraglichen Probleme mit Recht auf das Gebiet der Pflichtenkolliſion zurückführt (S. 16 ff., 47 f.) und anhangsweiſe auch nicht-jeſuitiſche Autoren zum Worte kommen läßt, die die gleichen Lehren vortragen und vertreten. A. Koch.

Die Rechtsfähigkeit der Mitglieder religiöſer Orden und ordensähnlicher Kongregationen nach kanoniſchem und deutſchem Recht von Dr. iur. **Siegfried v. Hobe-Gelting.** Breslau. Görlich und Koch. 1903. 8°. S. 60. M. 0,80.

Das Thema, welches dieſe kleine Schrift behandelt, iſt keineswegs unwichtig bei der großen Zahl von Ordensperſonen. Gerade wegen dieſer Wichtigkeit fehlt es nicht an Literatur hierüber, ſo von Grospietſch, Hellmann, Singer, Gengler, Mayer, ganz abgeſehen von den einſchlägigen Paſſus in größeren Darſtellungen des Kirchenrechts, ſo namentlich bei Scherer II, 818 ff. Wie der Titel ſchon andeutet, wird in zwei Teilen, einem kanoniſtiſchen und einem civilrechtlichen, das Thema behandelt, näherhin dargeſtellt Begriff und Arten der Gelübde, die Univerſalſucceſſion des

Kloſters, die Rechtsfähigkeit, Erwerbsfähigkeit, Veräußerungs- und Verpflichtungsfähigkeit, das klöſterliche Pekulium, die Parteifähigkeit und Prozeßfähigkeit der Angehörigen von Orden, endlich die Rechts- und Handlungsfähigkeit bei Kongregationen. Im allgemeinen iſt die Arbeit eine tüchtige Leiſtung, beruhend auf gutem Verſtändnis auch des kanoniſchen Rechtes. Als Hauptmangel aber muß man hervorheben, daß Verf. ſo gut wie gar keinen Bezug nimmt auf die bei dem Widerſtreit der beiden Rechte vielfach ergangenen neueren Entſcheidungen und Konzeſſionen von ſeiten Roms bezüglich der Rechtsfähigkeit der Ordensperſonen, daß er alſo das neueſte kirchliche Recht hierin nicht berückſichtigt. Hätte er zu dieſem Zweck nur etwa Scherer II, 828[127] oder Wernz III, 709 ff. zu Rate gezogen. Sodann möchte ich wiederum die nachläſſige Art berühren, in der die weltlichen Juriſten des Corpus iur. can. zitieren. So S. 19: Causa 19, q. 3, C. 10, oder S. 21: C. 19. III, 7. Endlich wäre es nicht ſchwer geweſen, herauszubringen, wohin der in c. un. in VI[to] de voto III, 15 genannte episcopus Biterensis oder Biturensis gehört. Jedenfalls nicht nach „Bitur" (S. 5). Doch ſoll die Trefflichkeit der Arbeit im ganzen zum Schluß nochmals bemerkt ſein. Sägmüller.

---

1. **Das Wirtſchaftsprogramm der Kirche des Mittelalters** von **Theo Sommerlad,** Privatdozent an der Univerſität Halle-Wittenberg. Ein Beitrag zur Geſchichte der Nationalökonomie und zur Wirtſchaftsgeſchichte des ausgehenden Altertums. Leipzig, J. J. Weber, 1903. gr. 8. XVI 224 S. M. 6.
2. **Wirtſchaftsgeſchichtliche Unterſuchungen** von **Theo Sommerlad.** II. Heft: Die Lebensbeſchreibung Severins als kulturgeſchichtliche Quelle. Ebenda 1903. gr. 8. VI. 74 S. M. 2.

1. Der bekannte Verfaſſer des großangelegten Werkes „Die wirtſchaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutſchland" (1. Bd. 1900) gibt in der vorliegenden Unterſuchung keine Wirtſchaftsgeſchichte des ausgehenden Altertums und auch keine Geſchichte der chriſtlichen Ethik, ſondern will die wirtſchaftlichen Anſchauungen des chriſtlichen Altertums bis zu Auguſtin aufzeigen. Mit Recht greift S. auf die

Stellung Chriſti und des Evangeliums zum Wirtſchaftsleben zurück (S. 5—31) und ſeine Darſtellung der hohen Würdigung des Berufes, Beſitzes und der Arbeit ſeitens der Lehre Jeſu verdient volle Anerkennung. „Von irgend welcher kommuniſtiſchen Wirtſchaftsbetrachtung oder von einem Gegenſatz gegen die beſtehende Eigentumsordnung findet ſich auch in den apoſtoliſchen Schriften des N. T. keine Spur“ (S. 25). Des Verfaſſers Erklärung von Luk. 11, 41 (S. 8) iſt weder neu noch philologiſch haltbar (vgl. Schanz, Kommentar über d. E. des hl. Lukas S. 333). S.'s Hoffnung, wenigſtens dazu beizutragen, daß „endlich einmal mit der alten Mär, als ob die Lehrer der Kirche von wirtſchaftlichen Dingen überhaupt nichts verſtanden hätten, aufgeräumt werde“ (S. XI), wäre ſicher noch beſſer erfüllt worden, wenn für das zweite Kapitel: „Wirtſchaftslehre in Afrika und Aegypten während des dritten Jahrhunderts“ (S. 35—93) die betreffende katholiſche Literatur benützt worden wäre, z. B. Funk, Klemens v. A. über Familie und Eigentum, Handel und Gewerbe im chriſtl. Altertum (Kirchengeſchichtl. Abhandlg. und Unterſuchg., Paderb. 1899 II. 60 ff.), über die ökonomiſchen Anſchauungen der mittelalterlichen Theologen (Zeitſchr. f. d. geſ. Staatswiſſenſchaft 1869 [25.] 125 ff.), über Reichtum und Handel im chriſtlichen Altertum (Hiſt.-polit. Blätter 1902 [130.] 888 ff.). Der Perſon Tertullians (S. 43) und namentlich ſeiner Stellung zum Staate (S. 46) wird der V. nicht ganz gerecht (vgl. Th. Q. 1902, 589 f.). Gibt es ſodann nicht auch heute noch Leute, von denen man ſagen kann, bzw. ſagen muß: „Unus illis deus nummus“ (S. 71; 90)? Mit vollem Rechte wird betont, daß in der damaligen Zeit „von einer ausgebildeten ſyſtematiſchen Wirtſchaftslehre, von einem logiſch geſchloſſenen, widerſpruchsfreien und lückenloſen Syſtem des Wirtſchaftslebens nicht eigentlich die Rede ſein kann“ (S. XI.). Dieſes richtig erkannte Prinzip iſt in dem 3. Kapitel (Die theoretiſche Reaktion gegen das Wirtſchafts- und Geſellſchaftsleben des vierten Jahrhunderts S. 97—169) allzuſehr außer Acht gelaſſen, indem einzelnen oft ganz gelegentlichen Äußerungen über wirtſchaftliche Dinge eine Bedeutung beigelegt wird, die ihnen u. E. nicht zukommt. Es wird zu-

gegeben, daß Tertullian, Cyprian und Clemens nicht kommuniſtiſch gedacht haben, von Baſilius und Auguſtinus aber behauptet, daß ſie den Kommunismus der Konſumtion (des Genuſſes) lehrten (S. 129; 201). Die betreffenden Ausſprüche laſſen ſicher eine ſolche Auslegung zu, allein die Kirchenlehrer, ſpeziell Auguſtin in ſeiner Schrift de opere monachorum, haben das Privateigentum als notwendig bezeichnet (vgl. S. 201), bezw. nicht verworfen. Die Lehre der Väter von dem Almoſen ſcheint uns S. nicht ganz unbefangen zu beurteilen. Auch vertraut er zu ſehr dem Schriftchen von Harnack (Das Mönchtum u. ſ. w.). Beſonderes Lob verdient die Korrektheit des Druckes angeſichts der zahlreichen griechiſchen Belegſtellen.

2. In dieſer Unterſuchung, die der Verf. als ein anſpruchsloſes Blümlein bezeichnet, das er bei ſeinem Gang durch die ertragreichen Gefilde der kirchlichen Wirtſchaftsgeſchichte gepflückt habe, wird der Verſuch gemacht, auf Grund der Biographie des hl. Severin, des Apoſtels von Norikum († c. 482), die religiöſen, kirchlichen und wirtſchaftlichen Verhältniſſe des 5. Jahrh. v. Chr. zu ſchildern. Indem der Verf. die vita Severini ſelber zu Wort kommen läßt, iſt er beſtrebt, die für die Tätigkeit des Heiligen maßgebende kirchliche und wirtſchaftliche Situation aufzuhellen. Im großen und ganzen iſt ſein Verſuch gelungen. Im Einzelnen haben wir u. a. namentlich Folgendes zu bemerken. S. 38 werden Eheloſigkeit, Eigentumsentäußerung und Keuſchheit als „die drei Grundkräfte des Severinſchen Mönchtums“ bezeichnet. An dritter Stelle muß Abtötung (Askeſe, Mortifikation) genannt werden, denn die Eheloſigkeit ſchließt die Keuſchheit (als allgemeine Chriſtenpflicht) ſchon in ſich ein. Severins und Tertullians Anſichten über die „zu reichliche Speiſe“ (S. 41) decken ſich vollſtändig, indem einerſeits mehr die ethiſche andererſeits mehr die pſychiſche Wirkung betont wird. Es iſt unrichtig, daß „dem Auguſtin der Bart als Zeichen der Vollkommenheit erſchien“ (S. 43). Die an ſich ſchon klaren Ausſprüche „barba virtus ostenditur“ (Enarr. in psalm. 33 sermo 2, 4. Migne P. l. 36, 309) und „barba significat fortes, — iuvenes, strenuos, impigros, alacres“ (Enarr. in psalm. 132, 7.

Migne 37, 1733) werden durch die bekannte Sentenz „barba = virile ornamentum“ (de civit. Dei 24, 4. Migne 41, 791. S. zitiert de civ. 22, 24) durchaus beſtätigt. Die Behauptung, daß „in der vita Severini auch das Meßopfer immer am Abend bei Sonnenuntergang verrichtet“ wurde (S. 45), beruht auf einer unrichtigen Auffaſſung des „sacrificium vespertinum“. Aller Beachtung wert iſt Severins Fürſorge für die Gefangenen und Armen (S. 49 ff.). Mit vollem Rechte hat ihn Bernoulli (Die Heiligen der Merowinger S. 55) als „einen der größten Liebestäter, die die ſinkende antike Welt gekannt hat“, geprieſen. Wenn ihn S. als „den erſten praktiſchen Sozialiſten des kirchlichen Mittelalters“ (S. 60) bezeichnen möchte, ſo beweiſen doch ſeine eigenen Einſchränkungen (S. 61 f.), daß dieſe Charakteriſierung auf den hl. Severin nicht ganz zutrifft. Die Beleſenheit des Verf. iſt ſtaunenswert. A. Koch.

III.

Analekten.

Von dem in dieſer Zeitſchrift 1902 S. 478 f. angezeigten und angelegentlich empfohlenen Herder'ſchen Konverſationslexikon liegen jetzt die 2 erſten Bände vollſtändig vor. Der erſte aus 20 Heften beſtehende Band ſchließt mit dem Artikel Bonaparte; der zweite Band umfaßt die Artikel Bonar bis Eldorado. Die großen Hoffnungen, welche ſich in katholiſchen Kreiſen an das Erſcheinen der erſten Hefte anknüpften, ſind in keiner Weiſe getäuſcht worden. Beide Bände bieten eine reiche Fülle von Stoff und mit der Gediegenheit des Inhaltes wetteifert überall eine gefällige, gemeinverſtändliche und durchſichtige Darſtellung, nichts zu reden von den prächtigen Karten und Tafeln. Von den Artikeln religiöſen Inhalts ſeien beſonders herausgehoben: Altarsſakrament, Bonaventura, Bonifatius, Chiliasmus, David, Domi-

nikus, wo uns durchweg die wiſſenſchaftl. Gediegenheit, Zuverläſſigkeit und Kürze befriedigt. Die Arbeiten über Bonifatius VIII und IX bekunden eine glänzende Objektivität und Vorurteilsloſigkeit. Als muſtergültig möchten aus dem Gebiet der alten Geſchichte und Altertumswiſſenſchaft bezeichnet werden die Artikel: Achäer, Catilina, Delphi, Demoſthenes. Wohltuend berührt die vornehme Zurückhaltung in dem Artikel Deutſcher Krieg (1866), die ruhige und doch patriotiſche Haltung in jenem über den Deutſch-franzöſiſchen Krieg; volle Anerkennung verdient der Artikel China und Deutſchland. Herders Konverſationslexikon, ſoweit es bis jetzt erſchienen, gereicht der Verlagshandlung zu hoher Ehre und bereitet dem Leſer Freude und Genuß. Belſer.

Hadrians Brief an Minucius Fundanus am Schluſſe der erſten Apologie Juſtins und Euseb. Hist. eccl. IV, 9, 1 (vgl. Funk, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen I, 333) verlangt im griechiſchen Texte eine durch die lateiniſche Überſetzung des Rufinus nahegelegte Verbeſſerung: in *ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται* iſt *ἄνθρωποι* die Auflöſung des als Sigel aufgefaßten *ἀθῷοι*, was auch ſinngemäßer iſt; Rufin: ne et innoxii perturbentur.

Beda Grundl.

Zum **Ungariſchen Fluchformular.** Die Bemerkungen, die ich 1903 S. 122 über die Aufnahme dieſes Dokumentes in die „Quellen zur Geſchichte des Papſttums" von Mirbt, bezw. über den es einleitenden Satz machte, haben in der „Chriſtlichen Welt" 1903 Nro. 2 Mißfallen erregt. Es wird mir von R[ade] in hohem Grade verübelt, daß ich die Verwertung dieſer Fälſchung mit der Verwertung der Fabel von Luthers Selbſtmord in Verbindung brachte, und geltend gemacht, das Beweismaterial gegen dieſe böswillige Erfindung liege unvergleichlich offener zu Tage als das für jene Erdichtung. So weit aber ich ein Urteil habe, iſt die Fälſchung bei dem Fluchformular nicht weniger evident; ſie offenbart ſich in mehreren Artikeln ſo deutlich, daß man ſie mit Händen greifen kann. Im übrigen kommt es hier nicht auf ein Mehr oder Weniger von Gründen an, ſondern darauf, ob genügende Gründe für die Annahme einer Fälſchung vorhanden ſind, und daß es an

ſolchen nicht fehlt, wird auch Mirbt nicht in Abrede ziehen, da er ſonſt nicht wohl gegenüber einer Erklärung in der Kölniſchen Volkszeitung 1895 Nro. 710 in der Chriſtlichen Welt 1895 Nro. 47 ſchreiben konnte, er halte das Dokument ebenſo für eine Fälſchung wie ſein anonymer Gegner. Warum aber dann nicht eine klare Ausſprache über die Fälſchung, ſondern die von mir beanſtandete ſchillernde Erklärung? Ich ſehe keinen Grund, meine Bemerkungen zurückzunehmen. Funk.

Ein ſehr nützliches kirchenrechtliches Werk hat der Toleranzantrag des Zentrums im Deutſchen Reichstag gezeitigt. Unter dem etwas langen Titel: **Der ſogenannte Toleranzantrag** oder Geſetzentwurf über die Freiheit der Religionsübung im Deutſchen Reiche, enthaltend die betreffenden Reichstags- und Kommiſſionsverhandlungen nebſt einer Zuſammenſtellung der beſtehenden Reichs-, Bundes- und Landesgeſetzgebungen über die Religionsübung in Deutſchland, hgg. v. Dr. F. Heiner — bringt das zweite Heft des Archivs f. kath. Kirchenrecht 1902 den Geſetzentwurf des Zentrums über die Freiheit der Religionsübung im Deutſchen Reich nebſt dem ſtenographiſchen Bericht über die Plenarſitzung des Deutſchen Reichstags vom Mittwoch, den 5. Dezember 1900, ſodann einen Bericht über die Kommiſſionsverhandlungen zu einem Entwurf eines Reichsgeſetzes betreffend die Freiheit der Religionsübung ſamt Entwurf, endlich Materialien zu dieſem Antrag, beſtehend in den bisher geltenden Beſtimmungen der deutſchen Reichs- und Bundesgeſetzgebung über die Religionsübung ſowie den einſchlägigen Beſtimmungen der deutſchen Einzelſtaaten. In dieſer letzteren Zuſammenſtellung vor allem beſteht der Wert des Werkes. Daß hier eine Lücke ausgefüllt iſt zeigt alsbald der Vergleich mit anderen verwandten Sammlungen z. B. mit dem trefflichen Werke von Ph. Schneider, Die partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutſchland und Öſterreich, 1898. Was dort auseinanderliegt, ſteht hier beiſammen, geſammelt und zuſammengeſtellt mit ebenſo großem Fleiß als tiefer Einſicht von Landgerichtsrat Gröber und Domkapitular Dr. Pichler. Es tritt ſo klar zu Tag, wie die katholiſche Kirche noch in gewiſſen Staaten Deutſch-

lands bevormundet und benachteiligt iſt. Prof. Heiner aber hat ſich um die Frage dadurch verdient gemacht, daß er die Arbeit in das Archiv für kath. Kirchenrecht 1902, Heft 2, in der Weiſe aufgenommen hat, daß das Heft bezw. Buch eigene Paginierung hat (VI, 515 S.) und um den Preis von 5 M. ſeparat erworben werden kann. Sägmüller.

In der „wiſſenſchaftlichen Beilage zum Jahresbericht der Königl. Preußiſchen Realſchule zu Hechingen 1903“ veröffentlicht Oberlehrer Ott unter dem Titel „Studien und Leſefrüchte zur **Beförderung der Frömmigkeit**“ (Hechingen, Fr. Wallishauſer, 96 S.) eine hochintereſſante Abhandlung über die Frömmigkeitslehre und deren Vortrag in der Schule nach der Lehre des A. u. N. Teſtamentes, den Anſchauungen der Urkirche bis Pelagius, nach St. Auguſtin und den Semipelagianern, den Lehranſichten des Mittelalters im allgemeinen, nach Thomas v. Aquin, Eckhart und Thomas von Kempen insbeſondere, nach Luther und dem Tridentinum, den Janſeniſten und Probabiliſten. Außer einigen Modifikationen (z. B. S. 9 f., 74 ff.) verdienen die Ausführungen und Vorſchläge über die Methode, wahre Frömmigkeit im Unterricht zu erzielen, unſere volle Zuſtimmung.

In ſeiner Feſtpredigt bei dem Eröffnungsgottesdienſt der kath. theol. Fakultät an der Univerſität Straßburg i. E. (22. Oktob. 1903) behandelte A. Ehrhard das Thema: **Katholiſche Kirche** und **theologiſche Fakultät** (Straßburg, Le Roux u. Co. 1903, 35 S. M. 0,70). Als Aufgabe der neuen Fakultät wird es bezeichnet, ſich zu bewähren, „als eine neue Kraft in dem Kampfe des Reiches des Lichtes gegen das Reich der Finſternis, des Reiches Gottes gegen das Reich der ſündigen Welt, als eine Leuchte der theologiſchen Wiſſenſchaft und als ein Brennpunkt für das religiös-kirchliche Leben zur Erleuchtung der katholiſchen Welt und zur Verklärung der modernen Menſchheit“. Möge ſie dieſe Aufgabe in treuer Wahrnehmung ihrer Pflichten gegen Kirche und Staat ſtets erfüllen! A. Koch.

Von der **Apoſtoliſchen Kirchenordnung** (vgl. 1903 S. 319) fand Pitra ein Bruchſtück (c. 4—13) in kürzerer Textgeſtalt in

der Ottobonianiſchen Hſ. 480. Er erklärte dasſelbe für einen Auszug aus dem bekannten längeren Text, und Harnack (Die Lehre der zwölf Apoſtel 1884 S. 220 Anm. 43; Geſchichte der altchriſtl. Literatur I, 464 Anm. 1) begründete die Auffaſſung eingehender. In der Pariſer Hſ. 1555 A fand Th. Schermann denſelben Text und berichtete darüber im Oriens christianus 1902. Das Verhältnis der Texte ſcheint ihm aber das umgekehrte, der kürzere der frühere und der längere eine Überarbeitung derſelben zu ſein, bei der auch einige dort übergangene Stücke der Didache Aufnahme fanden und zwar durch Reminiscenz des Redaktors. Die frühere Auffaſſung muß mit einem Zurückgreifen des Excerptors auf die Didache rechnen, da der kürzere Text an Stelle des dem Barnabasbrief entnommenen 14. Kapitels des längeren Textes weitere Sätze aus der Didache bietet, und man hat das mit Recht als eine Schwierigkeit empfunden. Auf der anderen Seite liegt aber die Abhängigkeit des kürzeren Textes von dem längeren, bezw. die engere Verwandtſchaft des letzteren mit der Didache im übrigen ſo deutlich vor, daß man ſich daran nicht zu ſehr ſtoßen darf. Schon die erſten gemeinſamen Zeilen zeigen das Verhältnis klar. Da der kürzere Text, wenn er der urſprünglichere iſt, eine größere Bedeutung hat und jetzt in zwei Hſſ. vorliegt, hätte es ſich empfohlen, ihn zu rezenſieren; ſein ſekundärer Charakter wäre bei der Arbeit in ein helleres Licht getreten. Eher läßt ſich fragen, ob nicht für beide Texte eine ältere Bearbeitung der Beſchreibung des Weges des Lebens oder der Didache c. 1—4 vorauszuſetzen iſt, ein Schriftſtück, das uns dann im kürzeren Text in vollerem Umfang, bezw. mit dem Schluß, wenn auch im übrigen mehrfach verändert und verkürzt, im längeren Text im allgemeinen in reinerer Geſtalt, jedoch mit Erſetzung des Schluſſes durch das jetzige 14. Kapitel der KO. von ſeiten des Redaktors dieſer Schrift vorliegen würde. Indeſſen begnüge ich mich, die Frage aufzuwerfen, ohne ſie weiter zu verfolgen. Funk.

In ſeiner Schrift: **Die Kardinäle und ihre Politik um die Mitte des 13. Jahrhunderts** (Bonn 1902. Georgi. 8°. S. 136. M. 2,50) folgt J. Maubach ganz den von K. Wenck vorgezeich-

neten Linien für eine Unterſuchung über die Kardinäle. Vgl. Qſchft LXXX (1898), 596 ff. und LXXXIII (1901) 45 ff. Entſprechend meiner Einſprache läßt aber auch M. verſchiedene, von W. als wichtig bezeichnete Punkte außer acht z. B. das Alter der Kardinäle, andere behandelt er nur allgemeiner und bei noch anderen ſcheitert er ganz. So war es eine von W. mit beſonderer Vorliebe verfochtene Aufſtellung, daß ich in meiner Arbeit über die Kardinäle hätte ſollen notwendig darſtellen, wie viele Theologen und wie viele Juriſten im Kollegium waren. Aber was ſollen denn bloße, jeden Beweiſes bare Behauptungen wie: „Der Vorbildung nach waren es 4 Ciſtercienſer, 1 Dominikaner, 1 Benediktiner, 2 Juriſten in geiſtlichen Stellen. Von den übrigen können wir nur noch 3 als Theologen bezeichnen ...., ſo daß alſo nur rund die Hälfte der (von Innocenz IV in ſeiner erſten Kreation neu promovierten) Kardinäle eine theologiſche Vorbildung genoſſen hatten (S. 24)“? Ebenſowenig begründet iſt ein ähnliches Urteil über die erſte Promotion von Urban IV. Merkwürdiger Weiſe nämlich ſchlagen dann nach M. in Innocenz' und Urbans zweiter Promotion jedesmal die Theologen vor. Man laſſe doch ſolche Spielereien! Der mittelalterliche Theologe war auch Kanoniſt und umgekehrt. Daß einer ſeine Stärke da oder dort haben konnte, iſt ſelbſtverſtändlich. Mit anerkennenswerter Sorgfalt geht M. ſodann den Verbindungen einzelner Kardinäle mit einzelnen Herrſchern und Ländern nach und ihren Beſtrebungen, deren Intereſſen in Rom zur Geltung zu bringen. Allein er ſchätzt das zu hoch ein. Bei Innocenz IV, Urban IV und auch Klemens IV muß er doch die Selbſtherrlichkeit anerkennen. Nur unter Alexander IV hatten allem nach die Kardinäle die Zügel der Regierung in Händen. So hat auch M. bei weitem nicht die Behauptung von W. erwieſen, daß die Kardinäle ſchon im 13. Jahrhundert die Einheit der päpſtlichen Zentralregierung durch ſolche Verbindungen aufgelöſt hätten. Endlich kann ſich M. auch nicht ganz losmachen von W.'s Anſchauung, daß die geringe Zahl der Kardinäle um die Mitte des 13. Jahrhunderts von den oligarchiſchen Tendenzen der Kardinäle ſtamme. Allein ſeine Sätze hierüber, S. 85, lauten

doch viel zahmer als die von W. Sägmüller.

Ein ſehr wichtiges kirchenrechtliches Inſtitut iſt die Diözeſanviſitation. Von deren richtiger und fleißiger Veranſtaltung hängt weſentlich auch der ſittlich-religiöſe Zuſtand der Diözeſe ab. Andererſeits können wir aus den Berichten über ſolche Viſitationen den beſten Einblick in die ſittlichen und religiöſen Zuſtände in früherer Zeit gewinnen. Daher iſt man gegenwärtig fleißig daran, dieſe Berichte der Vergeſſenheit zu entreißen. Wir erinnern nur an Lingg und Jungnitz. Ihnen fügt ſich jetzt K. Holder an mit der Schrift: **Les visites pastorales dans le diocèse de Lausanne** depuis la fin du 16e siècle jusqu' à vers le milieu du 19e siècle. Étude sur l'histoire du droit et de la discipline ecclésiastique dans la Suisse romande. Fribourg. Fragnière Frères. 1903. 8°. 186 p. 2,50 M. Nach einer Einleitung über die Entwicklung des Inſtituts der Diözeſanviſitation gibt H. in einem erſten Kapitel den Ordo visitandi und Auszüge aus den allgemeinen Anordnungen über den Vollzug der Viſitation, in einem zweiten, viel umfaſſenderen die Generalrezeſſe über die in der Diözeſe Lauſanne ſtattgehabten Viſitationen von 1600—1845 und verſchafft uns ſo die tiefſten Einblicke über die dortigen kirchlichen und religiös-ſittlichen Zuſtände während dieſer Zeit. In einer bald erſcheinenden Schrift ſollen die noch wichtigeren Viſitationen des 15. Jahrhunderts dargeſtellt werden. Sägmüller.

Von den **„amerikaniſchen Wohltätigkeits-Anſtalten“** liefert P. A. Zimmermann S. J. (Frankf. zeitgem. Broſch. 1902, S. 233 ff.) eine kurze, aber überſichtliche Skizze, die mit Bewunderung für die großen Philanthropen Amerika's erfüllen muß. Speziell kommt zur Darſtellung all das, was für die Kinder, die erwachſenen Armen, die Irr- und Schwachſinnigen geſchieht. „Uns Katholiken ziemt es, den edlen Bemühungen der Proteſtanten Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen und reuig an die Bruſt zu ſchlagen, wenn wir hinter ihnen zurückbleiben. Wir verdanken es den zahlreichen Ordensſchweſtern, wenn wir uns neben den Proteſtanten ſehen laſſen können, haben jedenfalls keinen Grund, die Hände in den Schoß zu legen“ (S. 261). A. Koch.

Literariſcher Anzeiger
zur Theologiſchen Quartalſchrift.
86. Jahrgang II. Quartal-Heft.

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in **Paderborn** ist soeben erschienen:

***Kirsch, Dr. J. P.*, Die päpstlichen Annaten in Deutschland** während des XIV. Jahrhunderts. Erster Band: **Von Johann XXII. bis Innocenz VI.** (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte). LVI u. 344 S. Lex. 8. Brosch. M. 13.—.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Soeben erschien:

Die Kaiserkrönung Karls des Grossen.

Eine kritische Studie. Von Dr. **Wilhelm Ohr.**

Gross 8. 1904. M. 3.60.

Inhalt. Vorwort. — Einleitung. Die unmittelbare Vorgeschichte und der Hergang der Kaiserkrönung Karls des Grossen. — Erstes Kapitel. Ist Karl zum Kaiser gewählt worden? Vorbemerkungen: Wahltheorie, Translationstheorie. Neuere Auffassungen. § 1. Quellenschau. Behandlung der Quellen. Die Vita Willehadi. Die Byzantiner. Die Vita Leonis. Die fränkischen Quellen. Resultat. § 4. Die rechtliche Möglichkeit der Wahl. Die Grotius-Sickelsche Ansicht. Das römisch-byzantinische Staatsrecht. Senat. Reichsheer. Bedeutung der Vakanzfrage. Möglichkeit der Rechtsfrage. § 3. Die historische Unmöglichkeit der Wahl. Die Lage Leos III. in Rom. Personal der angeblichen Kaiserwahl. Die sogenannte Akklamation. Die laudes. Zusammenfassung. — Zweites Kapitel. Ging das Kaiserprojekt von Karl und den Seinen aus? Vorbemerkungen: Die herrschende Meinung über die Entstehung des Kaiserprojekts. Karl und die Krönung. Die angebliche Volksströmung zu Gunsten des Kaiserprojekts. § 4. Alcuins vermeintlicher Anteil. Aeltere Diskussion. Kleinclausz' neuere Hypothesen. § 5. Karl und das Kaiserprojekt. Döllingers Theorie über Karls Beziehungen zu Byzanz. Gegengründe. § 6. Ergänzungen. Die Krone. Der Bericht der Lorscher Annalen. Karls Anstoss an der Kaiserkrönung. Rückblick. — Drittes Kapitel. Weshalb nahm Leo die Krönung vor? Vorbemerkungen: Rechtsfrage. Aeltere Auffassung. § 7. Papsttum und Kaiserwürde. Die Blutbanntheorie. Gasquet. Ranke. Sackur. § 8. Leos Motiv. Vermutungen. Die vermeintliche Vakanz. Volksströmung. Dankbarkeit. Ovation. — Ergebnis. — Schlusswort. — Verzeichnis der meist abgekürzt zitierten Schriften. — Register.

Verlag der Aſchendorffſchen Buchhandlung, Münſter i. W.

Natur & Offenbarung. Organ zur Vermittelung zwiſchen Naturforſchung und Glauben für Gebildete aller Stände. 50. Jahrgang. Monatlich ein Heft von 4 Bogen 8°. Preis 8 Mk. das Jahr.

Die hohe Bedeutung einer naturwiſſenſchaftlichen Zeitſchrift, welche auf dem Boden der chriſtlichen Offenbarung ſteht, muß gerade jetzt in die Augen ſpringen, da man wieder verſucht hat, die Anhänger des poſitiven Offenbarungsgedankens als Phantaſten und unwiſſende zu brandmarken.

Theologiſche Revue. 3. Jahrgang. Halbjährlich 10 Nummern gr. 4°. Preis 5 Mk. das Halbjahr.

(Köln Vzt., Köln, Weihnachten 1903.) Die Theologiſche Revue iſt ein auf der Höhe der Forſchung ſtehendes Fachblatt und unterrichtet durch ausführliche Referate, wie durch fachmänniſche Rezenzionen und kleinere Mitteilungen über die wichtigſten Vorgänge auf theolog. Gebiete. Die Bücher- und Zeitſchriftenſchau wird mit großer Umſicht angefertigt. Allen Theologen ſei die Revue aufs beſte empfohlen.

☞ Probenummern beider Zeitſchriften durch jede Buchhandlung.

Die Tübinger Theologiſche Quartalſchrift kann durch jede Buchhandlung, Poſtanſtalt, ſowie direkt durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr in Tübingen, Grabenſtraße 33 bezogen werden. Der Preis beträgt M. 9.— pro Jahrgang.

Antiquariat für kath. Theologie.

Angebote von einzelnen guten kathol.-theol. Werken, sowie ganze Bibliotheken sind mir **stets willkommen** und zahle ich hierfür die bestmöglichsten Preise!

Meine **Kataloge** stehen gratis und franko zu Diensten und bitte zu verlangen.

Hochachtungvollst
Carl von Lama, Antiquariat
(Inh. J. Hofmann).

Regensburg.

Frühere Jahrgänge der Theologiſchen Quartalſchrift ſind zu beziehen durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr. Tübingen.

Grabenſtraße 33.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

[illegible] und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Fischer, Dr Joseph, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. [illegible] M. 2.40

[illegible]

Gihr, Dr Nikolaus, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. Für die Seelsorger dogmatisch-aszetisch dargestellt. Zweite, verbesserte Auflage. Mit Approbation und Empfehlung des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Zwei Bände. [illegible]

Zweiter Band: Die Buße, die letzte Ölung, das Weihesakrament und das Ehesakrament. VIII u. [illegible] M. 6.—; geb. in Halbfranz M. [illegible]

[illegible]

[illegible] Sakramentenlehre. Die Taufe, die Firmung [illegible]

[illegible]

Lehmkuhl, Augustinus, S. J., Casus conscientiae [illegible] XVI u. [illegible] M. 12.—; [illegible]

I. Casus de theologiae moralis principiis et de praeceptis [illegible]

II. Casus de sacramentis [illegible] (VI u. [illegible])

[illegible] Arnold, Die überna-[illegible]

[illegible]

Schanz, Dr Paul, Apologie des Christentums. [illegible]

[illegible] Gott und die Natur. [illegible]

[illegible]

[illegible], J., Wilhelm, Das Rosenkranzgebet [illegible] Mit Approbation [illegible] von Freiburg. [illegible] VIII u. [illegible] M. 2.—

Buchdruckerei

von

H. Laupp jr

Tübingen, Grabenſtraße 33.

Spezialität:

Herstellung von
wissenschaftlichen Werken
und Dissertationen.

Theologiſche

Quartalſchrift.

...ndung mit mehreren Gelehrten

v. Schanz, Dr. Belſer, Dr. Vetter

...achtzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen 1901.

Inhalt.

Abhandlungen.

Kürzlich

Handkomment

In Verbindung

…: 1892 herausgegeben v…

Die geſamte in- und aus…

…ezeichnete Leiſtungen bezeichnet…

Bände in 2. Auflage vor (Gen., Pſ.,…

I. Abteilung: Die histori…

… — Herm. Gunkel. 2. Auflage. 9,80; Lwbd. 10,80; H…

… -Lev. (…. 8,—). Num. u Einl. (03.…
— B. Baentsch. 13,80; Lw. 14,80; …

… Deuteronomium (98. 3,20), Josua (99. 2,…
Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1…
— C. Steuernagel.
Zus. 6,40; Lwbd. 7,40; …

II. Abteilung: Die poetis…

… — K. Budde
97. 6,—; Lwbd. 7,—; HF…

… Psalmen — Frdr. Baethgen
2. Auflage 97. 8,—; Lwbd. 9,—; HF…

III. Abteilung: Die prophet…

… — B. Duhm. 2. Aufl. 02.
8,—; Lwbd. 9,—; HF…

… Giesebrecht (einzeln 6,40) — M. Löhr (einzeln 1,—) 94. 6,… Lwbd. 7,… HF. 8,…

Verlag

Kürzlich ist

Der Ei…

»Nichts …
oder zeigt zwi…
syriologe, als …

»Eine de…
der Delitzsche…
tiefem Verstän…

Heinr. Z…
über den Bibel…
K. Bezol…
inschriften« S.
grosse Vertrau…
Untersuchunge…
O. Pfleid…
Vorträge von I…

»Fast die…
höchsten Grade…
Isr. u. Babylon…
»Wohl di…
sich über die …
(»…
Das Best…

A…

Die Offenbaru…

5. völlig neu…

Die Li…

Unter Mitwirk…

Das holländ…
Publikums eine …
tete anerkann…

Studie… Publikum…
bleme … tete o …

von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

erschienen:

Israel und Babylonien.

ıfluss Babyloniens auf die israelitische Religion.

Von

Prof. *D* **Hermann Gunkel**-Berlin.

2. **Auflage** (Drittes Tausend). Preis 1 Mk. 20 Pf.

vas wir gelesen haben, stellt die Sachlage in ein helleres Licht
ıgender, dass Delitzsch, unbeschadet seiner Tüchtigkeit als As-
biblischer Theologe sich gänzlich unfähig erwiesen hat«.
(The expository times 1903, Sept.)

r feinsten, wissenschaftlich und religiös wertvollsten Kritiken
ı Vorträge, empfehlenswert vor allem darum, weil der Verf. mit
dnis den **Nöten der Gemeinde** gegenübersteht«.
(Rhein. Pfarrerblatt 1903, 7.)

immern nennt den Vortrag unter den besten Orientierungen
-Babel-Streit an erster Stelle. (»Keilinschr. u. Bibel« S. 3, A. 1.)

l nennt im Text seiner Schrift »babylonisch-assyrische Keil-
41 f. **allein diese** »ganz treffliche Schrift, die sich durch eine
heit mit der Keilschriftliteratur vor manchen anderen derartigen
ı besonders vorteilhaft auszeichnet«.

erer sagt, dass die treffendste Beurteilung der Bibel-Babel-
Delitzsch in Gunkels Schrift zu finden sei.
(»Christusbild des urchristlichen Glaubens« S. 108 Anm. 1.)

ganze an Delitzsch sich anschliessende Streit-Literatur ist im
unerfreulich u. wenig fördernd. Ich empfehle nur: H. Gunkel,
ien. (Bousset: »Wesen der Religion« S. 276.)

e beste Arbeit aus dem Babel-Bibel-Streite, für den, welcher
anze Sache (»l'ensemble du combat«) unterrichten will«
Revue de l'histoire des Religions« t. 48, 2. Adolphe Lods.)

e, was ich bis jetzt über »Babel und Bibel« gelesen habe.« . .
(„Hess. Kirchenblatt“ 1903, 11.)

lttestamentliche Theologie.

ngsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe.

Von

Prof. *D.* **Herm. Schultz**-Göttingen.

bearb. Aufl. gr. 8. 10 Mk. 40 Pfg.; in Halblederbd. 12 Mk.

tteratur des Alten Testamentes

nach der Zeitfolge ihrer Entstehung

von

Prof. *D.* **G. Wildeboer**-Groningen.

ıng des Verf. aus dem Holländischen übersetzt von **F. Risch.**
gr. 8. 9 Mk.; in Halblederband 10 Mk. 60 Pfg.

ndiſche Original hat ſeitens der heimiſchen Kritik und des heimiſchen
geradezu glänzende Auſnahme gefunden. Auch die engliſche Kritik lau-

Kautzſch ſagte über das holländiſche Original in den „Theol.
94, 2 u. A.: „Einem Werke, das vor allem in die Pro-

I.

Abhandlungen.

1.

Das Buch Tobias und die Achikar-Sage.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Im griechiſchen Texte des Buches Tobias wird an vier Stellen ein gewiſſer Ἀχιάχαρος (Ἀχιάκαρος, ſo in der Rezenſion A = Vat. u. Alex.) oder Ἀχείκαρος (Ἀχίκαρος, Ἀχεικάρ in der Rezenſion B = Sin.) erwähnt und zwar als ein naher Verwandter der Familie des Tobias.

1, 21. 22 erzählt Tobias, wie der König Sacherdonos dem Sohne ſeines (des Tobias) Bruders Anael, Achiacharos mit Namen, die höchſte Würde im Reiche übertrug, und wie dann dieſer Achiacharos beim Könige Fürbitte einlegte für ſeinen Oheim Tobias, ſo daß der letztere nach Ninive zurückkehren durfte. So berichten, im Weſentlichen übereinſtimmend, die beiden Rezenſionen des griechiſchen Textes: A und B, und ebenſo die Peſchittha und die altlateiniſche Überſetzung [1]). In

1) In dem von M. Gaſter (Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology, XVIII, 1896, S. 208 ff., 259 ff.; XIX, 1897, S. 27 ff.) veröffentlichten und mit H L bezeichneten hebr. Texte fehlt die Erwähnung Achikars, in dem anderen, von Gaſter H G genannten Texte kommt der Name zweimal vor (entſprechend Tob. 1, 21. 22. 2, 10) und zwar in

der Vulgata dagegen fehlt der Abſchnitt, jedoch zweifellos nur in Folge von abſichtlicher Kürzung, denn die Vulgata erwähnt 11, 18 Achior und Nabath, was die im Kontext zuvor geſchehene Einführung des Achior vorauszuſetzen nötigt.

2, 10 erzählt Tobias weiter, daß Achiacharos ihn nach ſeiner Erblindung unterſtützt habe, ſo lange „bis er nach Elymais reiſte“. Die beiden Rezenſionen gehen hier auseinander: nach A iſt es Tobias, der verreiſt (*ἐπορεύθην*), ebenſo nach Peſch., dagegen nach B und nach der altlateiniſchen Verſion reiſt Achiacharos. Die letztere Faſſung wird durch den ganzen Zuſammenhang als urſprünglich gefordert, es iſt daher in A zu korrigieren *ἐπορεύθη*. In der Vulgata fehlt der ganze Satz.

11, 18 erſcheinen Achiacharos und deſſen Neffe als Gäſte bei der Hochzeit des jüngeren Tobias, und zwar in allen Texten, auch in der Vulgata. Nur in unweſentlichen Einzelheiten weichen die Texte unter einander ab. Vulgata nennt den Oheim Achior, den Neffen Nabath, und macht beide zu consobrini Tobiae. In Gr. A heißt der Neffe *Νασβᾶς*, in Gr. B *Ναβάδ*; hier iſt er nicht Neffe des Achiacharos, ſondern beide zugleich ſind Neffen des älteren Tobias. Peſchittha nennt den Neffen Laban, die altlateiniſche Verſion Nabal; letztere macht ihn zum avunculus des Achikarus.

14, 10 gründet der ſterbende Tobias in ſeiner letzten Rede an den Sohn die Mahnung zur Barmherzigkeit auf das dem Sohne wohlbekannte Geſchick des Achiacharos, der vom Licht in die Finſternis geführt, aber wieder gerettet worden ſei, während ſeinen Feind die Vergeltung getroffen habe, ſo daß er ſelber in die Finſternis ſtürzte. So lautet der Bericht in Gr. A, wo die Lesart *Μανασσῆς* nach dem Texte von B offenbar in *Ἀχιάχαρος* zu korrigieren iſt. Gr. B gibt die

---

der Form Aqiqar. Im Hebr. Fagii lautet der Name Achiabarun, im Hebr. Münsteri: Aqiqar. Der aram. Text hat ebenfalls Aqiqar.

Anſpielungen des redenden Tobias auf Achiacharos' Schickſale weſentlich klarer, indem er insbeſondere das Bild von Licht und Finſternis erklärt. Während es nämlich in A heißt, daß Ἀδάμ (ſo im Vat., im Alex. Ἀμάν) den Achiacharos, ſeinen Erzieher, „vom Lichte in die Finſternis geführt habe", ſagt B ohne Bild, daß Nadab dem Achikaros, ſeinem Erzieher Schlimmes angetan habe, denn letzterer „wurde lebendig in die Erde gebracht". Noch beſtimmter ſagt die (auf B ruhende) altlateiniſche Verſion: „Ecce filius **Nabad** quid fecit Achicaro, qui eum nutrivit, quem vivum deduxit in terram deorsum?" Ferner A begnügt ſich zu ſagen, daß „jener ſelber hinabſtieg in die Finſternis", während B beſtimmter ſagt, daß „Nabad eingieng in die Finſternis der Ewigkeit", und außerdem begründet noch B dieſen Bericht durch den Zuſatz „weil er Achikaros zu töten geſucht hatte". Und endlich erweitert B die allgemeine Motivierung von A, wornach Achiacharos um ſeiner Barmherzigkeit willen errettet worden ſei, durch den ſpeziellen Hinweis auf die Barmherzigkeit, welche Tobias von ihm erfahren hatte („weil er an mir Barmherzigkeit geübt hatte"). Die Peſchittha hat zwar die Anſpielungen ihrer griechiſchen Vorlage wiedergegeben, aber mit merklicher Verwirrung in den Einzelheiten. In Vulgata fehlt der ganze Abſchnitt.

Wir können ſonach aus den zerſtreuten Notizen des Buches Tobias uns folgendes Lebensbild des Achiacharos, oder ſagen wir von jetzt an, Achikar, zuſammenſtellen: 1. Achikar, ein Jude aus der Verwandtſchaft des Tobias und deſſen Brudersſohn, wird vom aſſyriſchen König Aſarhaddon zum oberſten Reichsbeamten beſtellt. Kraft dieſer Machtſtellung gelingt es Achikar, ſeinem Oheim Tobias die Rückkehr nach Ninive, von wo dieſer unter König Sennacherib hatte flüchten müſſen, zu erwirken.

2. Da Tobias blind und arbeitsunfähig wird, übernimmt Achikar die Sorge für ſeinen Unterhalt — auf ſo lange, bis

er ſelber Ninive verläßt, um nach Elymais zu reiſen.

3. Acht Jahre ſpäter (14, 2), nachdem Tobias von ſeiner Erblindung geneſen iſt, erſcheint Achikar mit ſeinem Neffen als Gaſt bei der Hochzeit des jüngeren Tobias.

4. Wieder ſiebenzig Jahre (14, 11) nachher ſtirbt Tobias. Inzwiſchen aber, innerhalb dieſer 70 Jahre, hatte ſich in Achikars Geſchick ein zweimaliger Wechſel vollzogen: er wurde durch die Ränke eines Menſchen, den er ſelber aufgezogen hatte, aus dem Lichte in die Finſternis, nämlich in einen unterirdiſchen Kerker gebracht, dann aber um der früher geübten Barmherzigkeit willen wieder gerettet. Dagegen trifft den, welcher den unſchuldigen Achikar ins Verderben geſtürzt hatte, nun ſelber die Rache — er büßt ſeine Bosheit mit dem Tode.

Es iſt alſo das Leben eines orientaliſchen Großweſſirs jüdiſcher Abſtammung, welches im Buche Tobias nach ſeinen allgemeinen Umriſſen gezeichnet wird. Und zwar war die Einbeziehung dieſes Lebensbildes durch den Stoff der Tobias-Geſchichte ſelbſt geboten, denn Achikar war nicht bloß ein naher Verwandter des Tobias, ſondern er war auch zweimal das Werkzeug der Vorſehung geweſen, durch welches Tobias in den entſcheidendſten Situationen ſeines eigenen Lebensganges Hilfe finden ſollte. Achikar mußte alſo in dem Buche Tobias notwendig erwähnt werden. Und er muß zugleich eine den erſten Leſern des Buches Tobias ganz geläufige Geſtalt geweſen ſein. Denn der Verfaſſer des Buches, der ſonſt in der Erzählung alles nicht ohne weiteres Verſtändliche zu erklären pflegt (vgl. 1, 4—8. 3, 8), bewegt ſich bei der letzten Bezugnahme auf die Lebensſchickſale Achikars in Ausdrücken und Wendungen, die nur denen verſtändlich ſein konnten, welche mit Achikars Geſchichte ſchon vorher vertraut waren. Was die Stelle 14, 10 eigentlich meint, iſt aus dem Buche Tobias allein ſchlechterdings nicht zu erklären.

Das Rätſel löst ſich aber mit Einem Schlage, wenn wir zur Erklärung des Buches Tobias die altorientaliſche Achikar-Sage beiziehen. Dieſe Sage iſt erhalten in ſyriſcher, arabiſcher, armeniſcher, griechiſcher, ſlawiſcher Rezenſion, und ganz fragmentariſch auch in äthiopiſchem Texte. Die ſämtlichen Rezenſionen ſind 1898 veröffentlicht worden in dem Sammelwerke The story of Aḥiḳar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis [1]). Das Gerippe der Sage beſteht aus folgenden Zügen: Achikar (ſo ſyriſch, arabiſch Haikar, armeniſch Chikar), der Kanzler des Königs Sennacherib von Aſſyrien, war kinderlos und hatte deßhalb ſeinen Neffen Nadan adoptiert. Aber Nadan benahm ſich, herangewachſen, im Hauſe ſeines Wohltäters höchſt undankbar, weßhalb ihn dieſer aus dem Hauſe jagte. Nun ſann er auf Rache gegen ſeinen Oheim, und es gelang ihm wirklich durch ſeine Ränke, Achikar beim König als angeblichen Hochverräter zu verleumden. Achikar ward zum Tode ver-

---

1) Die Literatur zur Achikar-Sage iſt verzeichnet bei E. Schürer, Geſch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti³, 1898, S. 177; E. Cosquin, le livre de Tobie et »l'histoire du sage Ahikar«, Revue Bibl. internat. VIII, 1899, p. 50 ff.; J. Daſchian, Kurze bibliograph. Unterſuchungen und Texte, II, 1901, S. 6—16. Leider iſt Daſchians treffliche Monographie über „Chikar und ſeine Weisheit" (S. 1—152 des citierten Bandes der Unterſuchungen ꝛc.) armeniſch geſchrieben und damit gerade denjenigen literariſchen Kreiſen, für welche ſie in erſter Linie Intereſſe böte, faſt ganz unzugänglich. Außerdem ſei noch verwieſen auf W. Bouſſet, die Religion des Judentums im neuteſt. Zeitalter, 1903, S. 7 ff. 468 ff. — Außer den ebengenannten Verſionen ſind bis jetzt noch bekannt: eine (noch nicht herausgegebene) katariſche Überſetzung, die aus dem Armeniſchen gefloſſen iſt (vgl. über ſie Daſchian, Catalog d. armen. Handſchr., Wien 1895, II, S. 221), und eine auf dem arabiſchen Texte ruhende neuaramäiſche Überſetzung (vgl. M. Lidzbarski, Zeitſchr. d. D. Morgenl. Geſ., XLVIII, 1894, S. 671; die neuaram. Handſchriften der kön. Bibliothek zu Berlin, 1896).

urteilt und ſollte in ſeinem eigenen Hauſe hingerichtet werden.

Der mit der Hinrichtung beauftragte Beamte verſchonte aber den alten Mann, der ſein eigener Wohltäter geweſen war, und ließ an Achikars Stelle einen wegen eines Verbrechens inhaftierten Sklaven, welcher mit Achikar täuſchende Ähnlichkeit hatte, hinrichten; Achikar verbarg ſich dann in einem unterirdiſchen Gewölbe ſeines eigenen Hauſes, und ſeine Frau ſorgte heimlich für ſeinen Unterhalt. In Bälde entſtanden nun, weil der weiſe und kluge Kanzler Achikar fehlte, Verwirrungen im Reiche; und insbeſondere verſetzte ein herausfordernder Brief des Königs von Ägypten den aſſyriſchen Hof in große Aufregung. Da Sennacherib in ſeiner Ratloſigkeit vor ſeinen Hofleuten offen den Tod des klugen Achikar beklagte, ſo geſtand ihm jener Hofbeamte, daß er die ihm befohlene Hinrichtung Achikars tatſächlich nicht vollzogen habe. Hocherfreut ließ der König Achikar aus ſeinem Verſtecke hervorholen, dieſer reiſte im Auftrag ſeines Königs nach Ägypten, zeigte am dortigen Hofe durch Löſung unmöglich ſcheinender Probleme und Beantwortung ſchwieriger Fragen, ſeine außerordentliche Weisheit, und kehrte ſchließlich, vom Ägypter-Könige hochgeehrt und reich beſchenkt nach Ninive zurück. Nun kam die Zeit der Vergeltung für den boshaften Neffen: Achikar läßt den Undankbaren feſſeln und halb zu Tode prügeln. Dann hält er ihm eine in lauter Gleichniſſe gekleidete Strafpredigt, und während derſelben ſtirbt Nadan.

Halten wir dieſe Achikar-Geſchichte mit den einzelnen Stellen zuſammen, an welchen das Buch Tobias auf einen gewiſſen Achikar bezugnimmt, ſo kann gar kein Zweifel ſein, daß im Buch Tobias ſowohl als in der Sage ein und dieſelbe Perſönlichkeit gemeint iſt: auf beiden Seiten iſt der Name identiſch, es handelt ſich beidemal um den Kanzler eines aſſyriſchen Königs, und insbeſondere werden die rätſelhaften

Anſpielungen von Tob. 14, 10 durch die Erzählung der Sage völlig klar. Der Verfaſſer des Buches Tobias muß alſo die Achikar-Geſchichte nach ihren Hauptzügen gekannt und dieſelbe Bekanntſchaft auch bei ſeinen Zeitgenoſſen und Leſern vorausgeſetzt haben. Anderſeits aber finden wir bei Vergleichung des Bildes, das die Tobias-Geſchichte von Achikar zeichnet, mit dem Inhalte der Sage doch auch wieder ganz weſentliche Unterſchiede. Abzuſehen von dem ganz nebenſächlichen Umſtande, daß im Buche Tobias Achikar als Kanzler des Königs Aſarhaddon, in der Sage aber als der des Königs Sennacherib erſcheint [1]), beſtehen folgende tiefgreifende Differenzen:

1. Der Achikar des Buches Tobias iſt ein Jude, der der Sage aber ein Heide.

2. Das Buch Tobias erwähnt 2, 10 eine Reiſe Achikars nach Elymais, und zwar in einem Zuſammenhange, der dieſe Reiſe nicht als eine bloß vorübergehende Abweſenheit von Ninive, ſondern als einen dauernden Wechſel des Aufenthalts zu faſſen nötigt. Die Sage aber weiß von einer Reiſe des aſſyriſchen Kanzlers nach Elymais nichts. Denn die (The story of Ahikar, S. LI ff. erwähnte) Hypotheſe Dillons, daß in Ἐλυμαΐς die mißverſtandene Übertragung eines hebräiſchen Wortes vorliege, das mit der Wurzel עלם (verbergen) zuſammenhänge und Achikars unterirdiſches Verſteck bezeichnen wolle, iſt ganz abzulehnen. Achikar erſcheint ja nachher 11, 18 zuſammen mit ſeinem Neffen bei der Hochzeit des jüngeren Tobias, der Neffe müßte aber, wenn die Hochzeitsfeier nach

---

1) Übrigens weiß die Sage von einem doppelten Weſſirat Achikars, nur kehrt ſie die Reihenfolge der Könige um. Nach dem ſyriſchen und arabiſchen Texte (S. 60. 88) war Achikar zuerſt Kanzler des Königs Aſarhaddon, und bekleidete nachher daſſelbe Amt bei deſſen Sohn Sennacherib. Die Andeutung einer zweimaligen Einſetzung Achikars in das Amt des Kanzlers könnte allerdings auch in dem ἐκ δευτέρας des griech. Textes (Tob. 1, 22) gefunden werden.

der zweiten Erhöhung Achikars ſtattgehabt hätte, bereits tot geweſen ſein.

3. Die Sage zeichnet Achikar als einen wunderbar klugen Tauſendkünſtler und Rätſellöſer; für ſie iſt Achikars Weisheit und Geriebenheit der Untergrund des ganzen Bildes. Von dieſer Auffaſſung iſt im Buche Tobias auch gar nichts zu entdecken, hier iſt es ausſchließlich ein ethiſcher Grund, dem Achikars Perſönlichkeit die Sympathie des Erzählers verdankt: die treue Anhänglichkeit, welche er Tobias und ſeiner Familie trotz ſeiner hohen Stellung in Leid und Freud' bewieſen hat. Für dieſes ſittliche Moment zeigt die Sage ſo wenig Verſtändnis, daß ſie die Erzählung in ganz und gar unbefriedigender Weiſe mit einem hartherzigen Racheakt des unerbittlichen Achikar ſchließen läßt. Nur die griechiſche Rezenſion, ſoweit ſie im Leben Äſops vorliegt, hat dieſen kraſſen Kunſtfehler mit richtigem Gefühle beſeitigt, indem in ihr Achikar alsbald nach ſeiner Befreiung dem Neffen verzeiht. Es iſt alſo ein fundamentaler Unterſchied in der beiderſeitigen Würdigung des Helden und ſeines Charakters zu beobachten.

4. Und endlich motiviert das Tobiasbuch die Rettung Achikars damit, daß er Barmherzigkeit erwieſen hatte. Dieſe Motivierung iſt der Sage fremd. Dieſe gründet Achikars Rechtfertigung nicht etwa auf früher geübte Barmherzigkeit, ſondern auf ſeine Unſchuld. Es geſchieht dies in der ſyriſchen, arabiſchen, armeniſchen und ſlawiſchen Rezenſion je unter mannigfachen Variationen, aber der Grundgedanke iſt überall der gleiche: Nadan, der Neffe geht unter wegen ſeiner Bosheit, Achikar aber wird gerettet wegen ſeiner Redlichkeit und Schuldloſigkeit, von einer Bezugnahme auf die Barmherzigkeit iſt nirgends die Rede.

Das Buch Tobias iſt alſo in ſeinem Achikar-Bilde der Sage gegenüber durchaus ſelbſtſtändig. Und hieraus ergibt

ſich vor allem: ſo ſicher es iſt, daß das Tobiasbuch den Helden der Achikar-Sage kennt und meint, ebenſo zweifelhaft muß es ſcheinen, ob dem Verfaſſer des Buches Tobias die Achikar-Sage in ihrer ſchriftlich fixierten überlieferten Geſtalt bekannt geweſen iſt. Dieſe Frage zu prüfen, bildet das Problem unſerer Unterſuchung. Ehe ich aber auf dasſelbe eingehe, glaube ich dem Intereſſe der Leſer zu dienen, wenn ich den Wortlaut der Achikar-Sage nach der armeniſchen Rezenſion, die wohl am getreueſten unter allen Rezenſionen die altertümlichen Züge derſelben bewahrt hat, in deutſcher Überſetzung voranſchicke [1]).

Der armeniſche Text der Achikar-Sage wurde ſeit gegen 200 Jahren wiederholt im Druck veröffentlicht [2]), zuletzt in dem ſchon genannten Werke The story of Aḥiḳar, 1898, das S. 125—161 den armeniſchen Wortlaut und S. 24—55 eine engliſche Überſetzung desſelben enthält. Beides, Ausgabe und Überſetzung des Textes, iſt von dem engliſchen Armeniſten Conybeare hergeſtellt.

Die armeniſche Überſetzung ſtammt aus dem Mittelalter, nach Conybeares Schätzung etwa aus dem 12. oder 13. Jahrhundert [3]). Dieſe Datierung wird gefordert vor allem durch

1) Den Inhalt der arabiſchen und ſyriſchen Rezenſion, ſowie den der griechiſchen in der ſog. vita Aesopi ſkizziert B. Meißner in ſeinen „Quellenunterſuchungen zur Haikargeſchichte“ Z. d. D. Morg. Geſ., Bd. XLVIII, 1894, S. 171 ff. die ſlaviſche Rezenſion iſt überſ. von V. Jagić in der Byzantin. Zeitſchr. I, 1892, S. 107 ff.

2) Die Daten der früheren Editionen ſind zuſammengeſtellt bei J. Daſchian, Kurze bibliograph. Unterſuchungen II, 1901, S. 5, Anm. 1. Sämmtliche Ausgaben erſchienen zu Konſtantinopel und zwar 1708; 1731; 1807; 1834; 1850; 1861. Doch waren dieſe Editionen keine Separat-Ausgaben der Chikar-Geſchichte, die letztere bildete vielmehr in ihnen je nur einen Beſtandteil eines aus dem Arabiſchen ins Armeniſche überſetzten Werkes, das den Titel trug „Geſchichte der Kupferſtadt“.

3) Vgl. The story of Aḥiḳar, S. LXXXI, Daſchian, a. a. O., S. 123 ff.

die Sprache der Überſetzung, die ſich vom Stile des klaſſiſchen Armeniſch nach lexikaliſchen und grammatiſchen Geſichtspunkten ziemlich weit entfernt, und bereits das Gepräge des Mittelarmeniſchen trägt. Aus dieſem Grunde mußte ich für einzelne wenige Worte auf den Verſuch einer Wiedergabe verzichten, denn das Mittelarmeniſche unterſcheidet ſich in ſeinem lexikaliſchen Beſtande vom Altarmeniſchen in nicht unerheblichem Grade. Der klare, ſichere Einblick in den Wortſchatz des Mittelarmeniſchen iſt vorerſt nur dem Spezialforſcher auf dieſem Gebiete möglich[1]).

Zur Form der nachſtehenden Übertragung bemerke ich, daß ich den von Conybeare auf Grund des von ihm benützten reichhaltigen handſchriftlichen Materials (ſ. a. a. O. S. XXIV ff.) hergeſtellten Text übertrage, die Varianten des kritiſchen Apparates aber nur ausnahmsweiſe berückſichtige.

* * *

Die Sprüche und die Weisheit Chikars, welche die Menſchenkinder lernen.

In den Jahren und unter der Regierung Sinakharims, des Königs von Ninive und von Aſſyrien hatte ich, Chikar, der Kanzler des Königs Sinakharim, 60 Weiber genommen und 60 Paläſte gebaut. Und ich, Chikar, war 60 Jahre alt, und hatte noch keinen Sohn. Da trat ich hin vor die Götzen[2]) mit vielen Weihegaben, zündete Feuer an vor den Götzen[2])

1) Auf die rein armeniſtiſch-philologiſche Frage, aus welcher Sprache die armeniſche Überſetzung gefloſſen ſei, glaube ich hier nicht weiter eingehen ſollen, und mich mit der Verweiſung auf Daſchians Ausführungen, a. a. O., S. 137 ff. begnügen zu dürfen. Wahrſcheinlich ruht der armeniſche Text auf einer ſyriſchen Vorlage, die jedoch nicht eigentlich überſetzt, ſondern bald mehr, bald weniger frei, bearbeitet worden iſt.

2) Wörtlich „vor die Nicht-Götter“; ebenſo an den folgenden Stellen, welche die „Götzen“ erwähnen. Natürlich rührt dieſe Bezeichnung der Götter Chikars als „Nichtgötter, Götzen“ erſt vom Überſetzer her.

und warf Weihrauchkörner darauf. Und ich brachte Weihegaben dar und opferte Opfer, warf mich auf die Kniee und betete, und alſo ſprach ich in meinem Beten: „O ihr, meine Herrn und Götzen, Belſchim und Schimil und Schamin, gebietet und gebet mir männliche Nachkommenſchaft! Denn Chikar, ſiehe, lebendig ſtirbt er. Und was werden die Leute ſagen, wenn Chikar, der Lebendige und Weiſe und Kluge geſtorben iſt, und kein eigener Sohn da iſt, der ihn begräbt, und keine Tochter, die ihn beweint? Keinen Erben habe ich nach meinem Tode, und wenn auch ein Sohn für den letzten Tag zehn Talente aufwenden ſollte, ſo könnte er meine Beſitztümer doch nicht erſchöpfen. Aber er möge doch Staub werfen auf mich mit ſeinen eigenen Händen, daß ich nicht ohne Gedächtnis bleibe“.

Da ertönte eine Stimme von den Götzen her, und ſie ſagten: „Chikar, Nachkommenſchaft iſt für dich nicht beſtimmt. Aber wenn du deinen Neffen Nadan[1]) annimmſt und ihn aufzieheſt als deinen Sohn, ſo wird der dir erſetzen deinen Namen[2])“.

1) „Nadan“ haben ſämtliche armeniſche Handſchriften mit Ausnahme einer einzigen, welche „Nathan“ ſchreibt.

2) Die Handſchriften gehen aus einander: ein Teil lieſt: zsnunds kho „der wird dir erſetzen deine Pflege“, der andere Teil zanun kho „der wird dir erſetzen deinen Namen“; den letzteren Sinn hat noch deutlicher eine einzige Handſchrift „der wird ausfüllen die Stelle deines Namens“. Conybeare nun folgt den Handſchriften der erſteren Klaſſe und hat znunds in den Text aufgenommen — nach unſerer Überzeugung mit Unrecht. Die Wendung „er wird den Namen erſetzen“ iſt freilich ganz und gar unarmeniſch. Aber wir müſſen fragen: gibt es vielleicht eine Sprache, in welcher ein und dasſelbe Wort „Name“ und „Sohn“ bedeutet? Dann würden die Götter ſagen: „der Neffe wird dir den Sohn erſetzen“. Wenn es eine ſolche Sprache gibt, dann ſpricht alles dafür, daß in ihr der Urtext des Achikarbuches abgefaßt worden ſei und daß der Armenier glücklicherweiſe dieſe ganz unarmeniſche und überhaupt unindogermaniſche Ausdrucksweiſe aus ſeiner (mittelbaren oder unmittel-

Und ſobald ich dies von den Götzen gehört hatte, nahm ich meinen Neffen Nadan — ein Jahr alt war er — und kleidete ihn in Byſſus und Purpur und band eine goldene Kette um ſeinen Hals, und ſchmuck, wie einen Königsſohn, ſtattete ich ihn aus. Und ich tränkte ihn mit Milch und Honig und ließ ihn ſchlafen auf meinen Adlern und Tauben, bis er 7 Jahr alt war. Dann fieng ich an, ihn zu unterrichten in der Schriftkunde und in der Weisheit und in Vertrautheit mit der Wiſſenſchaft und im Beantworten von Briefen und im Erwidern von Streitreden. Bei Tag und bei Nacht ließ ich nicht ab, ihn zu unterrichten. Und ich ſättigte ihn mit Belehrung, wie mit Brod und Waſſer.

Hernach ſpricht zu mir der König: „Chikar, Kanzler und Weiſer, ich weiß, daß du alt geworden biſt; und nach Deinem Ende — wer iſt's, der mit Klugheit und Weisheit die Geſchäfte unſeres Königtums beſorgt? Und ich bin bekümmert ob dieſes Gedankens". Und ich ſage zu ihm: „König, lebe ewig! Ich habe einen Sohn, der mehr iſt als ich, und weit klüger iſt". Und es ſpricht der König: „Führ' ihn zu mir, damit ich ihn ſehe"! Und da ich ihn hergeführt und dem König vorgeſtellt hatte, ſah er (ihn) und ſpricht: „In ſeinen Tagen ſei Chikar geſegnet, weil er noch bei ſeinen Lebzeiten ſeinen Sohn gebracht und mir vorgeſtellt hat. Und er ſelbſt mag ſich zur Ruhe begeben". Ich fiel nieder vor meinem Herrn und nahm und führte Nadan in meinen Palaſt, und alſo ſprach ich in meiner Belehrung:

1. „Kind, wenn du irgend ein Wort vernimmſt vom königlichen Hofe her, ſo laß es ſterben und begraben werden in deinem Herzen und mach' es niemand offenbar! Die verſiegelte Schnur öffne nicht, und die geöffnete ſollſt du nicht

baren) Vorlage herübergenommen und bewahrt hat. Ob es eine ſolche Sprache gibt, wird der zweite Teil dieſer Unterſuchung zu prüfen haben.

zuſammenknüpfen. Und was du ſieheſt, das ſage nicht, und was du hörſt, das mache nicht kund!

2. Kind, erhebe nicht die Augen, um zu ſchauen ein ſchönes Weib, das ſich geziert und geſchminkt hat! Keine Gelüſte ſollſt du hegen in deinem Herzen. Denn wenn du ihr alle deine Beſitztümer gäbeſt, nichts weiter würdeſt du finden durch ſie, als daß du verurteilt würdeſt von Gott und von den Menſchen. Denn ſie iſt einem Grabe ähnlich, das oben ſchön ausſieht und innen voll iſt von Geſtank und Totengebeinen.

3. Kind, ſei nicht wie ein Mandelbaum, der zuerſt blüht und zuletzt ſeine Frucht erlangt[1]); ſondern ſei wie ein Maulbeerbaum, der zuletzt blüht und zuerſt ſeine Frucht erlangt.

4. Kind, beſſer iſts, mit einem weiſen Manne Steine tragen, als Wein trinken mit einem unverſtändigen Manne.

5. Kind, in Geſellſchaft von Weiſen ſei kein Tor, und in Geſellſchaft von Toren ſei kein Weiſer!

6. Kind, werde Genoſſe eines weiſen Mannes, daß du weiſe werdeſt, ſo wie er. Und werde nicht Genoſſe eines Unverſtändigen und eines Toren, daß du nicht ein Tor genannt werdeſt gleich ihm!

7. Kind, gieß aus deinen Wein, und trink' ihn nicht zuſammen mit unverſtändigen und mit geſetzloſen Leuten, daß du nicht gleich ihnen[2]) verachtet werdeſt!

8. Kind, ſei nicht gar ſo ſüß, daß man dich verſchlingt, und nicht gar ſo bitter, daß man dich ausſpuckt; ſondern ſei ſanft, ruhig in den Werken deines Wandels und in all' deinen Reden!

9. Kind, während du Sandalen am Fuße haſt, zertritt die Dornen und ſchaff' einen Weg für deine Kinder[3])!

---

1) Nämlich im Vergleiche zu der Blüte- und Reifezeit der übrigen Bäume.

2) Variante: von ihnen.

3) Var.: für deine Füße.

10. Kind, eines Reichen Sohn aß eine Schlange — es heißt: Arznei iſt ſie für ihn. Eines Armen Sohn aß — und es heißt: aus Hunger hat er gegeſſen.

Iß deinen Anteil [1]) und wirf nicht deine Blicke auf deinen Genoſſen!

Und mit einem Unerſchrockenen ſollſt du nicht zuſammengehen, und mit einem Unverſtändigen nicht zuſammen Brod eſſen!

11. Kind, wenn du deinen Feind ſtraucheln ſieheſt, verlach' ihn nicht! Denn wenn er ſich erhebt, vergilt er dir Schlimmes.

12. Kind, es fällt der Geſetzloſe durch ſeine böſen Werke, und es ſteht auf der Gerechte durch ſeine guten Werke.

13. Kind, nähere dich nicht einem unverſtändigen und ſchmähſüchtigen Weibe, daß du nicht durch ſie [2]) Verachtung ernteſt. Ja zum Gelächter wirſt du, und ſie reißt dich mit ſich.

14. Kind, deinen Sohn verſchone nicht mit der Züchtigung! Denn die Züchtigung des Kindes iſt wie der Dung in einem Parke, und wie Schnur und Siegelring ſich einprägen auf der Börſe. Und wie der Strick an den Füßen des Eſels, ſo nützt die Züchtigung dem Kinde. Denn wenn du es mit dem Stocke züchtigeſt ein oder auch zweimal, und zwar mit Verſtand, in Ruhe, dann ſtirbt es nicht. Aber wenn du ihm ſeinen Willen läſſeſt, ſo wird es ein Dieb, und man führt es zum Galgen und zur Hinrichtung, und dir erwachſen Vorwürfe und Kümmerniſſe.

15. Kind, lehre deinen Sohn, Hunger und Durſt (zu ertragen), damit er in Beſcheidenheit ſein Leben verbringe.

---

1) Var. + im Frieden.

2) Die Handſchriften leſen i nothsanê „daß du nicht von ihnen verachtet werdeſt". Offenbar aber iſt zu korrigieren: i nmanê „von ihr, durch ſie". Auch Conybeare überſetzt by her.

16. Kind, die dir des Feindes Angelegenheiten erzählen wollen, die nimm nicht an; denn die deinigen werden ſie (ebenſo) erzählen.

17. Kind, zu Anfang liebt man einen falſchen Mann, aber ſpäter wird er dir verhaßt. Denn ein Lügenwort iſt einer fetten Wachtel gleich; aber wer unverſtändig iſt, der verſchlingt ſie.

18. Kind, liebe den Vater, der dich gezeugt hat, und zieh' dir nicht den Fluch deines Vaters und deiner Mutter zu, damit du am Wohlergehen deiner Kinder Freude haben könneſt.

19. Kind, ohne Waffe geh' nicht auf dem Wege [1]), damit nicht dein Feind auf dich ſtoße, und du umkommeſt.

20. Kind, ſo lieblich ein Baum iſt mit Früchten und mit Äſten, und (ſo lieblich) Berge ſind, mit Cedern dichtbewaldet — ebenſo lieblich iſt Mann und Frau und Sohn und Bruder, Verwandter und Freund und die ganze Sippe.

21. Kind, wer nicht beſitzt Frau oder Sohn oder Bruder und Verwandten und Freund — lange Jahre durch verachtet man (ihn). Und er iſt einem Baume gleich, der an begangenem Wege ſteht; und jeder, der an ihm vorübergeht, pflückt ab von ſeinen Blättern, und bricht Stücke ab von ſeinen Zweigen.

22. Kind, ſag' nicht: Mein Herr iſt unverſtändig, und ich bin weiſe, ſondern trag' ihn in ſeinem Unverſtand, und behandle dich ſelbſt als einen Weiſen, bis daß ein anderer dich lobt!

23. Kind, von niemand ſollſt du Böſes reden, und keine üble Nachrede führen in Gegenwart deines Herrn, damit du nicht von ihm gedemütigt werdeſt!

24. Kind, am Tage der Opfer halt' dich nicht ferne, ſonſt möchte etwa der Herr an deinen Opfern kein Gefallen haben!

---

1) Var. + bei Nacht.

25. Kind, verlaß nicht die Trauer, um zum Hochzeitsfeſte zu gehen! Denn allen ſteht der Tod bevor, und groß iſt die Strafe.

26. Kind, einen goldenen Ring, der nicht dein iſt, den ſteck' nicht an deinen Finger; und kleid' dich nicht in Byſſus und Purpur, die nicht dein ſind! Noch ſollſt du auf einem Roſſe reiten, das nicht dein iſt; denn es würden lachen, die es ſähen.

27. Kind, wenn du auch hungrig biſt, Brod, das nicht dein iſt, ſollſt du doch nicht eſſen.

28. Kind, mit einem, der ſtärker iſt, als du, ſollſt du nicht ſtreiten. Vielleicht würde er dich ermorden.

29. Kind, unterdrücke und rotte aus das Böſe aus deinem Herzen, und Gutes wird dir von Gott und von den Menſchen, und du findeſt Hilfe [1]) durch den Willen Gottes.

30. Kind, wenn auch die Türpfoſten zum Himmel ragen ſollten, wohl 7 Ellen hoch, beim Eintreten beuge doch dein Haupt!

31. Kind, du ſollſt nicht mit großer Wage nehmen und mit kleiner Wage geben, und dann ſagen: ich habe Gewinn gemacht! Denn Gott gibt (dies) nicht (zu), ſondern zürnen wird er, und du wirſt durch Hungertod zu Grunde gehen.

32. Kind, du ſollſt nicht falſch ſchwören, daß nicht abgezogen werde an deinen Tagen.

33. Kind, den Geſetzen Gottes ſchenk' Gehör, und dann hab' keine Furcht vor dem Böſen. Denn das Gebot Gottes iſt eine Mauer für den Menſchen.

34. Kind, über die Menge deiner Kinder freue dich nicht, und über den Mangel an ſolchen betrübe dich nicht!

---

1) Das Verbum ĕrĕzakil iſt dem klaſſiſchen Armeniſch fremd; indem ich es mit „Hilfe finden" wiedergebe, folge ich Conybeare, der überſetzt thou art holpen.

35. Kind, Kinder und Beſitztümer werden von Gott geſchenkt; der ein großes Haus beſitzt, wird arm, der Arme wird groß; der Niedrige wird erhöhet, und der Hohe wird erniedriget.

36. Kind, wenn auch die Schwellen deines Hauſes hoch wären, und dein Nachbar krank wäre, dann ſag' nicht: was ſoll ich ihm ſchicken? Sondern geh' auf deinen Füßen und ſieh' mit deinen Augen, denn das iſt beſſer für ihn als 1000 Talente Goldes und Silbers.

37. Kind, nimm nicht für üble Nachrede Gold und Silber an! Denn ein todbringendes Werk iſt ſie und eine gar ſchlimme Sache. Und vergieß nicht gerechtes Blut ohne Grund, damit nicht dein Blut vergoſſen werde anſtatt jenen Blutes!

38. Kind, bewahre deine Zunge vor übler Nachrede und dein Auge vor unlauterem Schauen und deine Hand vor Diebſtahl! Und gut wird es dir ergehen vor Gott und vor den Menſchen. Denn wenn einer Gold ſtiehlt oder andere, geringwertige Dinge — Strafe und Hinrichtung bedeutet Ein und dasſelbe.

39. Kind, treib' nicht Unzucht mit dem Weibe des Nächſten, daß nicht Gott zürne, und andere Unzucht treiben mit deinem Weibe!

40. Kind, nimm keine Witwe zur Ehefrau! Denn wenn es irgend eine Rede gibt, ſo wird ſie ſagen: Ach, wehe um meinen erſten Mann! Und du wirſt dich härmen müſſen.

41. Kind, wenn dich Vergeltung treffen ſollte, ſo entzieh' dich Gott nicht, und zeige dich nicht karg, damit Gott nicht zürne und noch ſchärfer verfahre und dich zur Unzeit vernichte!

42. Kind, du ſollſt nicht deinen Sohn mehr lieben, als deinen Knecht; denn du weißt nicht, welcher von beiden dir nützlich ſein wird [1]).

1) Angemeſſener iſt der Sinn dieſes Spruches im ſyriſchen Texte

43. Kind, die Schafe, welche abſeits von der Herde gehen, werden den Wölfen zum Anteil werden.

44. Kind, richte gerechtes Gericht in deinem Sinne, und ehre die Greiſe, damit du von dem gerechten Richter geehrt werdeſt und dir Gutes werde!

45. Kind, ſenke dein Auge und dämpfe die Stimme deines Mundes und ſchau' mit ernſtem Blicke, damit du nicht den Menſchen als ein Tor erſcheineſt. Denn wenn mit Geſchrei ein Haus gebaut werden könnte, ſo würde der Eſel jeden Tag wohl 7 Paläſte und ....[1]) erbauen.

46. Kind, poche nicht auf den Tag deiner Jugend, daß nicht deine Jugend dich zu Grunde richte!

47. Kind, dulde nicht, daß dein Genoſſe dir auf die Füße trete, daß er nicht keck werde und dir (auch) auf den Hals trete!

48. Kind, mit deinem Widerpart rede nicht zornig vor dem Richter, daß du nicht töricht und unverſtändig genannt werdeſt, ſondern wenn er dich frägt, ſo gib in Sanftmut Antwort, und du wirſt ſein Gericht auf ſein Haupt häufen.

49. Kind, wenn du von Gott Gutes erbitteſt, ſo erfülle zuerſt ſeinen Willen mit Faſten und Beten, und hernach werden deine Bitten vollzogen werden zum Guten.

50. Kind, beſſer iſt ein guter Name, als anmutiges Ausſehen. Denn die Schönheit vergeht, und ein guter Name bleibt auf ewig.

51. Kind, beſſer iſt es, blind an den Augen zu ſein, als blind an der Seele. Denn der an den Augen blind iſt, lernt raſch das Gehen und Kommen auf dem Wege. Der aber

---

(S. 63, Nro. 34): „Mein Sohn, behandle nicht einen deiner Sklaven beſſer als ſeinen Genoſſen; denn du weißt nicht, welchen von ihnen du zuletzt brauchen kannſt".

1) Das im Texte ſtehende Wort čhartach iſt im klaſſiſchen Armeniſch nicht nachweisbar.

blind iſt an der Seele, verläßt den geraden Weg und geht nach ſeinem Willen.

52. Kind, beſſer iſt ein Knochen in deiner Hand, als ein fettes Lamm in fremder Hand; beſſer iſt Ein Sperling in deiner Hand, als tauſende, die am Himmel fliegen. Beſſer iſt ein Zicklein als Opfer in deinem Hauſe, als ein Stier in fremdem Hauſe.

53. Kind, beſſer iſt es, zu ſammeln in der Armut, als zu zerſtreuen im Reichtum.

54. Kind, verfluch' nicht deinen Sohn, bis du ſein Ende ſieheſt, und verachte (ihn) nicht, bis du die Vollendung und den Ausgang und den Erfolg geſehen haſt.

55. Kind, prüfe die Rede in deinem Herzen, und hernach bring' ſie vor. Denn wenn du die Rede wechſelſt, wirſt du angenehm ſein.

56. Kind, wenn du ein böſes Wort über jemanden höreſt, ſo birg es in deinem Herzen 7 Klafter tief, damit jenes Böſe ſterbe und das Gute vollendet werde.

57. Kind, lache nicht grundlos, denn grundloſes Gelächter iſt Streit, und Streit iſt Mord und Tod.

58. Kind, Lügenwort und Lügenrede ſind ſchwer, wie Blei; aber nach wenigen Tagen ſchwebt es auf dem Waſſer, wie das Laub der Bäume.

59. Kind, vertraue den kleinen Plan deinem Freunde an, und wenige Tage hernach reize ihn und behandle ihn verächtlich! Und wenn er dann jenen Plan nicht offenbart, ſo vertraue auch den großen Plan ihm an und bewahre ihn als treuen, lieben (Freund)!

60. Kind, vor Königen und vor Richtern ſei der Helfer deines Nächſten! Denn gleichſam aus dem Rachen des Löwen ziehſt du ihn heraus, und es wird dir guter Name und Ruhm werden.

61. Kind, wenn dein Feind vor deinen Fuß kommt, gewähre ihm Verzeihung, und lächle freundlich in ſein Angeſicht, und nimm ihn ehrenvoll auf!

62. Kind, hat man dich nicht gerufen, ſo geh' nicht hin zu (irgend) einer Auszeichnung; und wo man dich nicht frägt, da gib keine Antwort!

63. Kind, über einen gefrorenen und über einen angeſchwollenen Fluß geh' nicht hinüber, damit du nicht jähen Todes ſterbeſt.

64. Kind, frag' den weiſen Mann um ein belehrendes Wort, ſo wirſt du weiſe werden. Und wenn du den törichten Mann frägſt, auch in vielen Worten zeigt der keine Einſicht.

65. Kind, wenn du den weiſen Mann ausſendeſt, um irgend ein einziges Wort zu befehlen — er wird das Wort ſelber ausführen. Hernach, wenn du den Toren ſendeſt — vor vielen Leuten wird er Befehl erteilen. Da geh' doch lieber ſelber und ſchick' ihn nicht!

66. Kind, erprobe deinen Sohn am Hunger und am Durſte; und wenn er ſich gewachſen zeigt, dann gib deinen Beſitz in ſeine Hand.

67. Kind, von einer Einladung oder von einer Hochzeit geh' zuerſt fort vor deinem Genoſſen und kehre nicht mehr zurück! Denn ſo nimmſt du einen guten, angenehmen Eindruck mit, und erhältſt keine Wunden an deinen Kopf.

68. Kind, einen Mann, der viele Beſitztümer und Güter hat, den heißt man weiſe und brav. Und wer wenig Güter hat, den heißt man töricht und verächtlich, und niemand ehrt ihn.

69. Kind, ich habe Bitterſalat gegeſſen, und habe Galle getrunken, und die Galle war nicht bitterer, als die Armut. Ich habe Salz und Blei in die Höhe gehoben, und es war nicht ſchwerer, als Schulden ſind. Denn mochte ich auch

eſſen und trinken, ich konnte doch nicht zur Ruhe kommen[1]). Ich habe Eiſen und Steine auf meine Schultern gehoben, und es war mir lieber, als zuſammenwohnen mit einem Nichtswiſſer und einem Toren.

70. Kind, wenn du arm biſt, ſo laß es inmitten deiner Genoſſen nicht offenkundig werden, damit du nicht von ihnen verachtet werdeſt, und ſie nicht auf deine Worte hören.

71. Kind, lieb' dein Fleiſch und dein Weib, denn dein Selbſt iſt ſie und die Genoſſin deines Lebens, und unter großen Entbehrungen ernährt ſie deinen Sohn.

72. Kind, wenn dein Herr dich ſchickt (und ſagt): „bring' eine in Dung getauchte Traube“ — bring' ſie ihm nicht! Denn die Traube ißt er, und die Strafe für den Dung erläßt er nicht.

73. Kind, beſſer iſt das Wort eines Weiſen, (geſprochen) in der Trunkenheit, als das Wort eines Toren, (geſprochen) im Zuſtand des Durſtes und der Nüchternheit. Beſſer iſt ein ehrlicher Sklave, als ein lügneriſcher Freier. Beſſer iſt ein Freund in der Nähe als ein Bruder[2]) in der Ferne.

74. Kind, dein Geheimnis ſollſt du einem Weibe nicht offenbaren. Denn die iſt ſchwach und geringen Geiſtes, und ſie wird es (ihren) Vertrauten offenbaren, und du wirſt verachtet werden.

75. Kind, wenn du Wein trinkſt, bewahre deine Zunge vor Geſchwätzigkeit; und es wird dir gut bekommen, und du wirſt ein Weiſer heißen.

76. Kind, gib deine Güter nicht weg ohne Handſchrift und ohne Zeugen! Sonſt leugnet er, und du haſt es zu beklagen.

---

1) Eine Handſchrift hat den gloſſierenden Zuſatz: „bis er ſeine Schulden bezahlt haben wird“.

2) Für erthayr iſt offenbar zu leſen elbayr.

77. Kind, von deinem Freunde ſag' dich nicht los; vielleicht findeſt du keinen andern mehr, der im gleichen Grade vertraut und befreundet wäre.

78. Kind, liebe deinen Vater, der dich gezeugt hat, und den Fluch deines Vaters und deiner Mutter zieh' dir nicht zu, damit du Freude haben könneſt am Wohlergehen deiner Kinder.

79. Kind, beſſer iſts, daß man deine Güter ſtiehlt, als daß man Geſtohlenes bei dir findet.

80. Kind, einen Mann, deſſen Sache Gott gedeihen läßt, den ehre. Und wenn du einen Greis ſieheſt, ſo ſtelle dich auf deine Füße vor ihm und bezeige ihm deine Hochachtung.

81. Kind, wider einen reichen Mann und wider einen angeſchwollenen Strom ſollſt du nicht ſtreiten. Denn eines habgierigen Mannes Auge läßt ſich nicht füllen, außer mit Staub [1]).

82. Kind, mit Heiratsvermittlung gib dich nicht ab; denn wenn es gut geht, ſo führt man es auf Gott und auf das Schickſal [2]) zurück; wenn es aber ſchlimm geht, auf dich, und heißt dein Vorgehen trügeriſch.

83. Kind, ſo wenig als die Flüſſe einhalten mit ihrem Laufe, oder die Sonne mit ihrem Gange, oder die Galle ſüß wird, wie Honig, oder der Rabe weiß wird gleich der Taube, ebenſowenig wird der Unverſtändige von ſeinem Unverſtand laſſen, und der Tor vernünftig werden.

84. Kind, mach' es nicht allzuhäufig, daß du auf deinen Füßen geheſt in das Haus deines Freundes; vielleicht faßt er ſonſt Haß gegen dich.

85. Kind, einen Hund, der ſeinen Herrn verläßt und dir

1) Im ſyr. Texte bildet dieſer Satz einen eigenen Spruch (S. 65, Nro. 66): „Mein Sohn, das Auge des Menſchen iſt wie eine Waſſerquelle; und es wird nicht ſatt an Reichtümern, bis es gefüllt iſt mit Staub".

2) wićakš zu leſen.

nachläuft, den treib' mit Steinen fort.

86. Kind, gute Werke und ein makelloſes Opfer finden Gefallen vor Gott. Und vor der Schande fürchte dich, wie vor Gott.

87. Kind, einen böſen Gedanken ins Herz aufnehmen iſt Anlaß zu innerlichem Widerſtreit. Und Geduld iſt die Grundlage der Werke und eine Feſtung des Glaubens.

88. Kind, was dir ſchlecht ſcheint, ſollſt du deinem Genoſſen nicht antun. Und was nicht dein iſt, ſollſt du anderen nicht geben.

89. Kind, liebe die Wahrheit und haſſe die Zuchtloſigkeit und die Lüge. Den Geboten Gottes ſchenk' Gehör, und dann hab' keine Furcht vor dem Uebel. Denn das Gebot Gottes iſt eine Mauer für den Menſchen.

90. Kind, vor einem böſen Mann und vor einem Lügenredner ergreife die Flucht. Denn die Habſucht iſt die Mutter aller Uebel, und alle Uebel werden aus der Schamloſigkeit geboren.

91. Kind, das ungerechte Gericht liebe nicht! Denn wenn du auch obſiegen ſollteſt über deinen Gegner, ſo fürchte dich doch vor dem Gerichte Gottes.

92. Kind, wer barmherzigen Sinnes iſt, der iſt eine leuchtende Sonne; und wer betrügt, der iſt in ſeinem Herzen dunkle Finſternis; wer edelmütigen Herzens iſt, der iſt voll Erbarmen; wer habgierig iſt, wenn er auch etwas beſitzt, der iſt ſtumpfſinnig.

93. Kind, in das Haus eines Trunkenbolds geh' nicht hinein, und wenn du je hineingehſt, ſo halt' dich nicht auf! Denn ſonſt wirſt du deines Charakters bar und leer werden[1]).

94. Kind, deinen Genoſſen ſchmähe nicht, weder aus der Nähe noch aus der Ferne. Denn ſchlimme Worte werden jäh

1) Die Sprüche Nro. 93—100 ſtehen bloß in einer einzigen Handſchrift.

und raſch den Weg finden zu ihrem Herrn; und Streitigkeiten ſind die Folge.

95. Kind, geboten hat Gott den Wein um der Freude willen. Doch an Orten der Unzucht oder einem anderen ſchlechten und unziemenden Orte iſt es beſſer, Kot zu trinken, als Wein.

96. Kind, ein trunkener Mann denkt alſo in ſeinem Herzen: „ich bin weiſe und ſtark, und alles, was ich rede, rede ich in Weisheit". Er weiß nicht, daß, wenn er auf einen mutigen Mann ſtößt, daß der ihn ſchon bei der Berührung ſeiner Hände zu Boden reißt und niederſchmettert.

97. Kind, wenn du deinen Feind ſtraucheln ſieheſt, ſo betrübe dich darüber. Denn du machſt ihn zum Freunde. Wenn du ihn aber verlachſt, ſo wird er, ſobald er ſich erhoben hat, es dir ſchlimm vergelten.

98. Kind, ein trunkener Mann iſt des Glaubens, als ob die Erde ſchwanke. Beim Gehen merkt er nicht, daß ſein Kopf wirre iſt. Denn wie die Erde die Mutter aller Früchte und alles Fruchttragenden iſt, ſo iſt der Wein eine Mutter aller Uebel. Erkrankung an allerlei Siechtum verurſacht er und unbarmherziges Morden; er macht den Menſchen ſinnlos und läßt ihn ſein Weſen mit dem der unvernünftigen Tiere vertauſchen.

99. Kind, fliehe die Bürgſchaft! Sobald du einmal Bürge geworden biſt, iſt (der andere) des Glaubens, als ob du aus deiner Börſe zahleſt. Nicht bloß aus der Börſe — ſondern auch den Bart reißt er dir aus!

100. Kind, ſprich keine Lüge! Denn wenn man dich einmal als Lügner erfunden hat, ſo wird man auch, falls du die Wahrheit redeſt, es für Lüge halten und nicht glauben".

Und ich ſage zu Nadan: „Kind, in deinen Sinn nimm auf die Sprüche und vergiß ſie nicht".

[Frage der Königsſöhne und Chikars Antwort.

Hutay und Baliayn fragten Chikar, und es ſpricht Chikar zu Nadan: „Vier Dinge ſind es, die das Licht des Menſchenauges befriedigen: auf Blumen blicken, barfuß auf das Grüne treten, und dem Lauf des Waſſers nachgehen, und ſeinen Freund ſehen.

Vier Dinge machen den Menſchen fett und erhalten ihn geſund: Werg zuſammentun (?), und ſolches im eigenen Hauſe hören, was einem angenehm dünkt, ein frohes und geſundes Herz (?), und einen Angehörigen, der in der Ferne war, im Wohlſein wiederſehen.

Und vier Dinge ſind es, die dem Menſchen allezeit dienlich ſind (?): das Gute reden, nicht auf jedes Wort Widerrede tun, demütig ſein und wenig reden, Züchtigkeit im Kleinen und im Großen.

Und vier Dinge ſind es, welche Waſſer[1]) auf das Angeſicht des Menſchen bringen: die Herrſchaft der Liebe[2]), die Geſchwätzigkeit, und das Prahlen mit Dingen, die man nicht verſteht . . . . . . und die Lügenhaftigkeit.

Man fragte den Pitarchas[3]) und ſagt: Was iſt auf Erden ſüß? Er ſagt: Die Züchtigkeit des Blickes. Wer Züchtigkeit beſitzt, der iſt ſüß. Denn alle Übel werden aus der Unſchamhaftigkeit und aus der Torheit geboren“.

Dies war alſo die Mahnung, die ich Nadan lehrte.]

Dies alles lehrte ich meinen Neffen Nadan, ich Chikar, der oberſte Kanzler des Königs Sinakharim. Und alſo glaubte ich in meinem Sinn, daß die Lehre und die Mahnung, die ich Nadan lehrte, beſtehen und bleiben, und daß er ſie be-

1) D. i. Tränen.

2) Sollte vielleicht ſtatt siroy „der Liebe“ zu leſen ſein: sroy „des Schwertes“?

3) Pythagoras?

wahren werde in ſeinem Herzen. Ich wußte nicht, daß er meine Worte unbeſehen ließ und ſie fortblies, wie Staub gegen den Wind, indem er ſich das in ſeinen Sinn geſetzt hatte: Mein Vater Chikar iſt gar alt geworden und angelangt an der Pforte des Grabes; und geſtört iſt ſein Sinn, und geſchwächt ſind ſeine Gedanken, und er weiß nichts. Es begann Nadan alle meine Beſitztümer zu vergeuden bis zum Untergange, und er ſchonte nicht meine Knechte und Mägde und peinigte und mordete ſie und riß in Stücke meine Pferde und Maultiere und Hengſte. Und das Auserleſenſte aus der Herde richtete er zu Grunde. Und als ich meinen Neffen Nadan ſah, wie er meine Geſchäfte herunterbrachte und meine Güter verſchleuderte, da fing ich an zu reden und ſage: Bleib' weg von meinen Gütern und nähere dich nicht; denn geſchrieben ſteht es in den Sprüchen: „Weſſen Hände nicht arbeiten, deſſen Auge ſparet nicht“. Und ich ging hin und erzählte es Sinakharim, meinem Herrn. Und der rief Nadan und ſpricht: „So lange Chikar lebt, darf niemand ſich an ſeine Güter heranmachen“. Da ſah Nadan ſeinen Bruder Budan, der in meinem Hauſe aufgezogen worden war, und er ſpricht: „Chikar, mein Vater, iſt alt geworden, und ſeine Reden ſind aberwitzig“. Und ich, ſobald ich dieſes hörte, entfernte ihn von allen meinen Gütern. Und Nadan faßte boshaften Ratſchlag in ſeinem Herzen. Er ſchrieb in meinem Namen einen Brief an den Feind Sinakharims, des Königs von Ninive und Aſſoreſtan, und der lautete alſo: „Ich, Chikar, oberſter Kanzler des Königs Sinakharim, entbiete dem König von Ägypten: Wenn dieſes Schreiben an dich gelangt, ſo ſammle deine Heere und komme in die Adler-Ebene an dem Tage, welcher der 25. iſt im Monate Hrotiths. Und ich will dir das Land der Aſſyrer unterwerfen, und will den Tron Sinakharims mühelos in deine Hand geben, damit du ihn einnehmeſt“. Und er

hatte ſeine Handſchrift ähnlich gemacht meiner Handſchrift und geſiegelt mit meinem Siegelringe.

Und als die Truppen des Königs ſich anſchickten, in ihre Häuſer zu gehen, da blieb Nadan allein vor dem König zurück und ſpricht: „König, lebe ewig! Nachdem ich Salz und Brot in deinem Hauſe gegeſſen habe, ſei es ferne von mir, das Böſe mitanzuſehen, das in deiner Gegenwart geſchieht. Chikar, mein Vater, der vor dir in Ehren und in Größe war, hat mich und dich belogen, und hat ſich auf die Seite deiner Feinde geſtellt“. Und den Brief, den Nadan mit meinen Worten geſchrieben, und deſſen Handſchrift er meiner Handſchrift gleich gemacht hatte, den nahm er und las das Schriftſtück, das er ſelber geſchrieben hatte, dem Könige vor. Und als es der König hörte, betrübte er ſich gar ſehr und ſpricht: „Was habe ich doch Chikar zu Leide getan, daß er ſo gegen mich gehandelt hat“? Und ſofort ſchreibt Nadan auf Befehl des Königs alſo[1]): „Wenn du das Schreiben lieſeſt, ſo ſammle deine Heere und komme in die Adler-Ebene an dem Tage, welcher der 25. iſt im Monat Hrotiths. Und wenn du mich ſieheſt, ſo ſtelle dich in Schlachtordnung mir gegenüber. Denn die Geſandten Pharaos ſind zu mir gekommen, daß ſie meine Heere ſehen“. Er brachte den Brief zu mir und ging dann ſelber zum König, ſtellte ſich vor den König und ſpricht: „Betrübe dich nicht, König, ſondern komm, laß uns in die Adler-Ebene gehen und ſchauen, wie die Sache verlaufen wird. Hernach, was du gebieten wirſt, das ſoll geſchehen“. Und Sinakharim nahm ſeine Heere und kam in die Adler-Ebene und fand mich mit meinen Heeren. Und ich ſtellte ihm gegen-

1) Der armeniſche Bearbeiter hat den Zuſammenhang verwirrt. Selbſtverſtändlich mußte auch der Brief des Königs an Achikar eine Fälſchung Nadans ſein. Und als ſolche erſcheint der Brief tatſächlich auch in der ſyriſchen, arabiſchen und ſlawiſchen Rezenſion.

über die Schlachtordnung auf, wie es befohlen worden war. Als der König dies ſah, ward er ſehr betrübt. Es fing Nadan zu reden an und ſpricht: „Betrübe dich nicht, König, ſondern laß uns nach Hauſe gehen. Und ich will meinen Vater Chikar dir vorführen“. Es ſpricht der König zu Nadan: „Wenn du mir Chikar vorführſt, ſo gebe ich dir übergroße Geſchenke und ſetze dich zum Vertrauten über alle meine Geſchäfte. Und alle Geſchäfte des Reiches wird man dir übertragen um deiner Klugheit willen“. Und der König kehrte in ſeinen Palaſt zurück. Und Nadan, mein Neffe, kam zu mir und ſpricht: „Der König Sinakharim hat mich zu dir geſchickt und ſpricht: komm' zu mir, und zuſammen wollen wir fröhlich ſein!“ Und als ich hingegangen war, ſpricht zu mir der König: „Chikar, Kanzler und Weiſer, der Vertraute meiner Pläne und mein Fürſt biſt du geweſen, und der Gebieter über das Haus der Aſſyrer und der Niniviten. Und du haſt dich auf die Seite meiner Feinde gewendet!“ Und den Brief, den Nadan mit meinen Worten geſchrieben, und deſſen Handſchrift er meiner Handſchrift gleich gemacht hatte, den gab der König mir und ſpricht: „Nimm und lies!“ Und als ich las, da löſten ſich alle meine Glieder, und meine Zunge rollte ſich zuſammen, wie Pergament, und ich erſtarrte, und wurde wie ein Blödſinniger. Ich ſuchte nach einem Worte der Weisheit und fand keines, um Antwort zu geben. Nadan fing zu reden an und ſpricht zu mir: „Geh' weg vom Angeſicht des Königs, du närriſcher und verrückter Graukopf! Gib deine Hand her für das Eiſen, und deinen Fuß für den Block“! Und der König wendete ſein Angeſicht von mir ab und ſpricht zu Abuſmakh, ſeinem Nayip [1]): „Führ' ab, töte den gottloſen Chikar, und

1) nayip muß ein Hofamt bedeuten, wohl das Amt des Oberſten der Leibwache.

ſchaff' ſeinen Kopf fort, 100 Ellen weit". Und ich ſank nieder auf mein Angeſicht, fiel nieder und ſage: „König, lebe ewig! Du haſt mich zur Hinrichtung beſtimmt, und auf meine Reden haſt du nicht gehört. Und für mich ſelber weiß ich, daß ich nicht gegen dich gefehlt habe; und in meinem Herzen iſt kein Trug. Ich bin ſchuldlos. So erbarm' dich meiner und befiehl mir, daß man mich in meinem Hofe töte und meinen Leib zum Begräbnis übergebe". Und der König befahl Abuſmakh, daß man mich in meinem Hofe töten ſolle.

Und da ich vom König weggegangen war, ſchrieb ich weinend einen Brief an Abeſtan, mein Weib, und ſage: „Sobald der Brief an dich gelangt, ſo führ' du mir entgegen 1000 Jungfrauen, und die ſollen Trauerkleider anlegen und um mich trauern und mich beklagen, damit ich mit meinen Augen ſehen kann die Klagefrauen, welche mich beklagen, noch zu meiner Lebenszeit. Und du ſollſt ein recht großes Brot herſtellen, das du meinen Henkern gibſt, und ein prächtiges Mahl zum Eſſen und zum Trinken". Und Abeſtan, mein Weib, vollzog das Befohlene. Sie kam mir entgegen und führte jene ins Haus herein, ſtellte einen Tiſch vor ſie hin und ſpeiſte ſie und gab zu trinken alten unvermiſchten Wein, bis daß ſie ſtarr und trunken waren und in Schlaf verſanken. Und ich und mein Weib fielen Abuſmakh zu Füßen und weinten, und ich ſprach zu ihm: „Abuſmakh, mein Freund, blick' zum Himmel empor und ſieh' Gott mit deinen Augen, und gedenke des Salzes und Brotes, das wir zuſammen aßen. Und gedenke daran, daß man dich verleumdet hatte bei dem Vater des Königs Sinakharim. Und ich nahm dich und bewahrte dich, bis der König nach dir frug. Und da ich dich vor ihn führte, ſo gab er mir große Geſchenke. Nun erhalte mich und vergilt meine Wohltaten. Und es werden dir große Geſchenke werden, und für deine Guttat wird dir Gutes werden. Ich

habe einen Mann im Kerker, der mir ganz ähnlich iſt. Er hat in meinem Hauſe Blut vergoſſen und iſt des Todes ſchuldig. Und ſein Name heißt Senikhar. Nun trag' meine Kleider in den Kerker, und zieh' ſie ihm an und töte ihn — und du vollzieheſt des Königs Befehl". Und als ich dies zu Abuſmakh geſagt hatte, da erbarmte er ſich meiner und vollzog meinen Willen und das, was ich ihm geſagt hatte. Und die trunkenen Soldaten erwachten um Mitternacht vom Schlafe und töteten den Senikhar, meinen Sklaven, und trugen ſeinen Kopf von ihm weg 100 Ellen weit. Und es ging ein Gerücht aus in der Stadt der Aſſyrer: Chikar, der Kanzler und der Weiſe, iſt geſtorben. Dann bereiteten Abuſmakh, mein Freund, und Abeſtan eine unterirdiſche Wohnung. Ihre Länge war 7 Ellen, und ihre Höhe war gerade meine Kopfeshöhe, nahe bei dem Eingange zu den Schwellen des Hauſes. Und dorthinein brachten ſie mich und ſetzten mir Brot und Waſſer vor. Und Abuſmakh ging zum König und berichtete, daß Chikar hingerichtet worden ſei.

Und alle, die meinen Tod erfuhren, jammerten und klagten: „Wehe um dich, Kanzler! Wer ſoll daſein, der mit deiner Klugheit deine Geſchäfte am Hofe beſorgen könnte?" Da rief der König Nadan und ſpricht: „Geh', veranſtalte die Hausklage und die Trauer um deinen Vater!" Nadan ging, und anſtatt der Klage ließ er die Sänger zuſammenkommen und veranſtaltete großen Feſtesjubel. Und Knechte und Mägde mißhandelte er und plagte ſie in der bitterſten Weiſe, und vor Abeſtan, meinem Weibe, ſchämte er ſich nicht, ja er wollte mit ihr, die ihn doch aufgezogen hatte, Unzucht treiben. Und ich hörte in meiner unterirdiſchen Wohnung das Weinen und Seufzen der Klagen meiner Knechte, und ich ſelber weinte noch mehr, und es ſehnte ſich meine Seele nach einem bischen Brot und einem Stückchen Fleiſch und einem Napfe; und von

all' meinen Beſitztümern war ich entblößt.

Und alle Bewohner von Aſſyrien und Ninive flüchteten ſich um meiner Sache willen. Als dies der König von Ägypten hörte, daß der Kanzler Chikar geſtorben ſei, und daß aus Ninive und aus ganz Aſſyrien alles ſich geflüchtet habe, da ward er ſehr erfreut. Und es ſchrieb Pharao, der König von Ägypten, einen Brief an Sinakharim, den König von Aſſyrien, folgenden Inhaltes: „Heil deiner Herrſchaft und deinem Königtum! Es ſei dir kund gegeben, daß ich einen Palaſt bauen will, der zwiſchen Himmel und Erde ſchweben ſoll. Sieh' dich um und ſchick' mir einen klugen Mann, der ihn baue, und auch ſonſt noch auf das, was ich ihn fragen werde, Antwort gebe. Wenn du aber dafür nicht ſorgſt, ſo komme ich und nehme dein Königtum weg und verheere dein Land“. Als der König dies hörte, ward er ſehr betrübt, und ſchickte aus, ließ ſeine Fürſten zuſammenkommen, damit er um Rat frage: was ſollen wir tun? Es ſagen die Fürſten: „O König, wer ſoll denn ſonſt auf dieſe Rede Antwort geben, als Nadan, der von Chikar unterwieſen wurde, und der ſeine Wiſſenſchaft kennt und in ſeinem Hauſe auferzogen worden iſt? Der wird ihm Antwort geben können auf dieſes Wort, das der König von Ägypten geſchrieben hat“. Da rief der König Nadan und offenbarte ihm den Beſchluß und übergab ihm das Schreiben, und Nadan las es. Als er den Brief durchgeſehen hatte, da ſchrie er mit lauter Stimme und ſpricht: „Dieſes Wort können auch die Götter[1]) nicht ausführen, noch Antwort geben. Wie ſoll ich Antwort geben können“? Als es der König hörte, ſtand er auf von ſeinem goldenen Trone und ſetzte ſich auf Aſche und ſchlug ſich mit ſeinen Händen ins Geſicht und raufte

1) An dieſer Stelle haben die armeniſchen Handſchriften das gewöhnliche Wort für „Götter“ dikh; nur eine einzige Handſchrift ſagt auch hier „Nicht-Götter, Götzen“.

ſeinen Bart und ſprach: „Wehe um dich, Chikar, Kanzler und Weiſer! Auf das Gerede der Leute hin habe ich dich zu Grunde gerichtet! Denn du beſorgteſt die Angelegenheiten meines Hofes. Und wenn dich einer mir geben könnte, ich gäbe ihm, was er von mir fordern würde, einen ungemeſſenen Schatz von Gold und Silber“. Als dieſes Abuſmakh, mein Freund, hörte, trat er vor den König und ſpricht: „König, lebe ewig! Wer die Befehle des Königs nicht vollzieht, iſt des Todes ſchuldig. Denn die Befehle Gottes und des Königs — das iſt Eines. Du haſt befohlen, Chikar hinzurichten — und der iſt noch am Leben“. Es ſpricht der König: „Rede, Abuſmakh, mein Diener und Vertrauter. Wenn du mir Chikar lebend zeigſt, ſo gebe ich dir Byſſus und Purpur, und ſchenke dir große Geſchenke“. Und Abuſmakh, als er dies vom König gehört hatte, wie ein dahinſchießender Vogel kam er zu mir. Und er öffnete die Türe der unterirdiſchen Wohnung und zog mich heraus. Und mein Geſicht war verändert, und mein Kopf war ſtruppig, und meine Nägel waren gewachſen, wie die (Krallen) des Adlers. Als der König mich ſah, da ſenkte er ſein Haupt und ſchämte ſich, mir ins Geſicht zu ſchauen, und ſchamerfüllten Antlitzes wagte er kaum mich anzublicken, und ſpricht zu mir: „O du mein geliebter und geehrter Bruder Chikar, geh' in dein Haus und pflege dich 40 Tage lang, und dann komm' zu mir“! Und ich tat ſo, und dann kam ich wieder zum König, und es ſpricht der König: „Geſündigt habe ich gegen dich, Vater Chikar. Ich habe nichts gegen dich geſündigt, ſondern Nadan, dein Neffe, den du aufgezogen hatteſt“. Und ich ſank auf mein Angeſicht, fiel nieder vor dem König und ſpreche: „Seitdem ich das Angeſicht des Königs geſchaut habe, lebe ich; und alle Übel haben ſich mir zum Guten gewendet, ſeitdem dein Knecht Chikar Gnade gefunden hat“. Es ſpricht der König: „Haſt du gehört, o geehrter, guter

Chikar, was der Ägypter geſchickt und geſagt hat, weil die Bevölkerung von Ninive und Aſſyrien ſich geflüchtet hatte". Und ich ſage zum König: „So laß nun an deinem königlichen Hofe Botſchaft ergehen, daß Chikar am Leben ſei, und alle, welche es hören, an ihren Ort zurückkehren ſollen". Und es befahl der König, Botſchaft auszurufen, daß Chikar am Leben ſei. Und die ganze Bevölkerung von Ninive und Aſſyrien kehrte, ein jeder an ſeinen Ort, zurück. Und ich ſage zum König Sinakharim: „Wegen der Rede, die der Ägypter geſandt hat, ſei außer Sorge! Ich werde hingehen und ihm Antwort geben, und ich will dir den Tribut von Ägypten bringen". Als der König das hörte, ward er froh und erhöhte Abuſmakh zum Oberſten an der Tafel. Und am andern Morgen ſchrieb ich an Abeſtan, mein Weib, und ſagte alſo: „Wenn du dieſes Schreiben lieſeſt, ſo laß zwei junge Adler erjagen, und (beſorge) zwei Kinder, die eben zu reden angefangen haben, und zwei Säugammen, welche die Kleinen ſäugen. Und die ſollen alſo ſprechen: „„Lehm, Kalk, Mörtel, Ziegelſteine! Die Bauleute ſtehen müßig"". Und laß zwei Seile drehen; ihre Länge ſei je 200 Ellen, und von der Größe eines Fingernagels ſei ihre Dicke. Und laß durch den Zimmermann zwei Käfige herſtellen für die Kinder und gib den Adlern jeden Tag zwei Lämmer zum Fraße und laß die Kinder auf die Adler binden und leichte Übungen im Fliegen machen, bis ſie daran gewöhnt ſind. Und ſo lange gewöhne ſie daran, bis ſie 200 Ellen hoch ſteigen können". Und Abeſtan, mein Weib, war ſehr weiſe. Sie tat ſofort alles, was ich geſagt hatte.

Alsdann befahl mir der König, nach Ägypten zu reiſen. Und als ich am ägyptiſchen Hofe angekommen war, brachte ich die Kinder in den Käfig, wie ſie es gewohnt waren, und band ihn auf die Adler. Dieſe flogen empor und ſtiegen, und die Kinder ſchrien und ſagten: „Lehm, Kalk, Mörtel,

Ziegelſteine! Die Bauleute ſtehen müßig"! Und ich, Chikar, nahm einen Stock, lief jedem nach, den ich traf, und ſchlug ihn: „Sputet euch, gebt, was die Bauleute fordern"! Da kam der König von Ägypten, und war höchlich erſtaunt und freute ſich und befahl uns, (die Vögel) herunterzulaſſen, und er ſpricht: „Komm', ruh' aus von den Bemühungen um die da! Iß, trink' und ſei froh; und morgen komm' zu mir"! Und als es Morgen geworden war, da rief mich der König und ſpricht zu mir: „Wie iſt dein Name"? Und ich ſage: „Abikam iſt mein Name. Denn ich bin ein Sklave des Königs Sinakharim". Und als es der König hörte, ward er ſehr betrübt und ſpricht: „Bin ich ſo verächtlich erſchienen in den Augen Sinakharims, des Königs von Aſſyrien, daß er einen Sklaven zu mir ſandte, um mir Antwort zu geben"! Und er ſpricht zu mir: „Geh' in dein Haus, und morgen komm' zu mir"! Und als ich am anderen Morgen kam, da hatte der König ſeinen Heeren befohlen, den roten Mantel anzulegen. Und er ſelber, der König, hatte das Purpurgewand angezogen, und er ſaß auf ſeinem Throne, und ſeine Heere ſtanden rings um ihn. Er gab Befehl und läßt mich zu ſich rufen, und ſpricht: „Abikam, wem bin ich gleich? Oder meine Heere, wem ſind ſie gleich"? Ich ſage: „Du biſt den Göttern gleich, und deine Fürſten deren Prieſtern". Er ſpricht zu mir: „Geh' in deine Herberge, und morgen komm' zu mir". Als ich in mein Haus gegangen und am anderen Morgen zu ihm gekommen war, da hatte er ſeine Heere in Linnen gekleidet, und er ſelbſt war in Rot gekleidet, und er ſpricht zu mir: „Wem bin ich gleich, oder meine Heere, wem ſind ſie gleich"? Und ich ſage: „Du gleichſt der Sonne, und deine Fürſten ihren Strahlen". Und wieder ſagt er: „Geh' in deine Herberge und morgen komm' zu mir!" Und als ich am Morgen kam, da hatte er den Fürſten Befehl gegeben, buntgefärbte Gewänder anzulegen;

und er ſelbſt war in ein federndurchwirktes Gewand gekleidet und ſaß auf ſeinem Throne und ſpricht: „Wem bin ich gleich“? Ich ſage: „Du gleichſt der grünen Flur, und deine Fürſten ihren Blumen“. Da ward der König froh und ſpricht: „Sag' mir die Wahrheit! Sinakharim, der König, wem iſt er gleich“? Ich ſage: „Ferne ſei es von mir, vor dir zu gedenken des Königs Sinakharim, da du ſitzeſt. Aber ſteh' auf, dann rede ich“. Als er ſich erhoben hatte, ſage ich: „Sinakharim, der König, gleicht dem Belſchim, und ſeine Fürſten deſſen Blitzen. Wenn er will, verurſacht er den Regen, ſpendet den Tau in der Höhe, zieht aus in ſeiner Königsherrlichkeit, donnert und hält zurück die Strahlen der Sonne. Und wenn er will, ſo bringt er Hagel und ſchlägt in Splitter das grüne Holz und das dürre. Und die Sonne ſteigt empor und trifft die Sproſſen des Grünen“. Es ſpricht der König: „Sag mir, was iſt dein Name“. Ich ſage: „Chikar iſt mein Name“. Er ſpricht: „Unſeliger, biſt du lebendig geworden“? Und ich ſage: „Seitdem ich dein Angeſicht geſehen habe, König, lebe ich“. Es ſpricht der König: „Dieſer Tag ſei geſegnet, da ich Chikar lebend geſehen habe, mit meinen eigenen Augen lebend geſehen habe“. Und ich ſank auf mein Angeſicht, fiel nieder vor ihm und küßte ihn.

Es ſpricht der König: „Erkläre dieſe Rede: Es gibt eine Säule, und auf dieſer Säule 12 Cedern und auf ihnen 30 Räder, und auf den Rädern 2 Läufer, der eine ſchwarz, und der andere weiß“. Und ich ſage: „König, das wiſſen die Viehhirten der Aſſyrer. Die Säule, von der Du ſpracheſt, iſt das Jahr, und die 12 Cedern, das ſind die Monate, die Räder ſind die 30 Tage der Monate, die beiden Läufer, der eine ſchwarz und der andere weiß, das iſt Tag und Nacht“.

Es ſpricht der König: „Was iſt dieſe Rede? Nämlich von Ägypten bis nach Ninive ſind es 500 Meilen; wie ge-

ſchah es, daß unſere Stuten das Wiehern eurer Hengſte hörten und fehlgebärten [1])"? Ich, Chikar, gieng hinaus, weg von ihm, und faßte eine Katze [2]) und zankte mit ihr und plagte ſie. Da erzählten ſie's dem Könige: Chikar verunehrt unſere Götter, und quält die Katze. Es rief mich der König und ſpricht: „Chikar, warum verunehrſt du unſere Götter und plagſt die Katze [3])?" Und ich ſage: „Weil ſie mir großen Schaden zugefügt hat. Einſt hatte mir der König einen Hahn gegeben; deſſen Schrei war ſüß, und zu jeder Stunde weckte er mich, in den königlichen Palaſt zu gehen. In dieſer Nacht aber, da kam ſie und biß dem Hahne den Kopf ab, und nun iſt ſie hieher gekommen" [4]). Und es ſpricht der König: „Mir ſcheint ſo: in dem Maße, als du alt geworden biſt, haben deine Reden und deine Weisheit ſich verändert. Von Ägypten bis nach Ninive ſind es 500 Meilen. Nun, eine Katze, wie kann ſie in einer einzigen Nacht den Kopf des Hahnes abgebiſſen haben und hieher gekommen ſein"? Und ich ſage: „Wie ſteht es mit dem Wiehern, das eure Stuten hörten, ſo daß ſie fehlgebärten"? Es ſpricht der König: „Laß das, komm' und flechte mir ein Seil aus Sand".

Als ich von ihm weggegangen war, da ſpricht der König

---

1) Für wrižethsan zu leſen wripethsan.

2) Im Armeniſchen ſteht ſowohl hier, als an den ſpäteren Stellen, wo von der Katze die Rede iſt, das Wort akhis, welches im klaſſiſchen Armeniſch das Wieſel bedeutet. Es kann aber gar kein Zweifel ſein, und das Zeugnis der übrigen Verſionen, der ſyriſchen, arabiſchen und griechiſchen beſtätigt es, daß die Katze, und nicht das Wieſel gemeint iſt. Die ſlawiſche Rezenſion hat an allen Stellen den Iltis ſtatt der Katze.

3) Den Ägyptern galt die Katze als heiliges Tier; die arabiſche und griechiſche Rezenſion weiſen ausdrücklich auf dieſen Umſtand erklärend hin.

4) Deutlicher im ſyriſchen Texte: „Und in der vergangenen Nacht, da kam dieſe Katze nach Aſſyrien und biß meinem Hahn den Kopf ab, und kehrte wieder zurück".

zu den Seinigen: „Zu allem, was Chikar ſagen wird, ſaget: Wir wiſſen es ſchon und haben dieſe Rede ſchon gehört“. Und ich nahm und ſchrieb einen Brief folgenden Inhaltes: „Von dem König Sinakharim Gruß an Pharao, den König von Aegypten. Es müſſen Brüder für Brüder Vorſorge tragen, und Könige für Könige. In der augenblicklichen Zeit ſind die Ausgaben und die Schulden ſtark geworden, und das Silber mangelte unſeren Schätzen. So gib denn Befehl, und laß mir durch einen Erlaß 100 Talente Silbers bringen“. Und ich ſchloß den Brief zu und gieng zum Könige hinein und ſage: „In dieſes Schriftſtück habe ich ein Wort geſchrieben, das weder dieſe Stadt noch dieſes Königreich noch ſeine Fürſten zu hören im Stande ſind“. Alle ſagen: „Wir haben es ſchon gehört und wiſſen dieſes Wort“. Aber ich ſage: „Wenn ihr es gehört habt, ſo ſagt es, bevor ihr den Brief geöffnet habt“. Und ſie konnten es nicht ſagen. Da öffneten ſie und laſen. Ich ſage: „Habt ihr gehört, was geſchrieben ſteht, ihr“ [1])?

Es ſpricht der König: „Wenn du mir das Seil aus Sand

1) Der armeniſche Bearbeiter ſcheint den Witz nicht verſtanden zu haben, läßt er ja doch ſchon das erſte notwendige Glied desſelben in ſeinem Berichte aus. Der König forderte nämlich Chikar auf, anderen Tages ein Wort zu ſagen, das noch niemand in Ägypten gehört habe. Zugleich aber wies der König ſeine Leute heimlich an, bei allem, was Chikar ſagen werde, zu rufen: das wiſſen wir ſchon! Da ſchrieb Chikar das obige Schriftſtück, in welchem der König von Aſſyrien den von Ägypten um 100 Talente anſpricht. Sagen nun der König und ſeine Leute, ſie wüßten ſchon davon, ſo verpflichten ſie ſich ſtillſchweigend zur Lieferung der 100 Talente, ſagen ſie aber, es ſei ihnen das neu, ſo hat der König die Wette verloren. Chikar bleibt alſo auf jeden Fall Sieger. Am beſten kommt dieſer Sinn im griechiſchen Texte zum Ausdruck, wo Äſop (= Achikar) dem König von Ägypten einen Schuldſchein präſentiert, in dem dieſer angeblich bekennt, dem König von Babylon 1000 Talente ſchuldig zu ſein. Nachdem ſowohl der König als ſeine Leute erklärt haben, von einer ſolchen Schuld ſei ihnen nichts bekannt, erwidert Äſop λέλυται τὸ ζητούμενον.

nicht flichtſt, ſo nimmſt du keinen Tribut mit aus Aegypten“. Und ich gieng in einen unterirdiſchen Bau und durchbrach die Mauer des Hauſes, da wo die Sonne hineinſchien. Und wenn die Sonne ſchien, ſo leuchtete im Hauſe ein Strahl auf, 7 Ellen lang, und ich nahm Staub und Sand und warf es in das Mauerloch und blies hinein; und es erſchien wie etwas Geflochtenes. Und ich ſage: „Gib Befehl, König, daß man die Seile zuſammenbinde, damit ich andere flechten kann“. Als das der König ſah, lachte er und ſpricht: „Geſegnet biſt du von den Göttern“. Und er gab mir große Geſchenke und genehmigte den Tribut aus Aegypten. Und wohl und im Frieden entließ er mich, und ich reiſte ab.

Als der König Sinakharim meine Ankunft erfuhr, zog er mir freudig entgegen. Nachdem wir einander begrüßt hatten, nahm er mich und führte mich in ſeinen Palaſt, und zu oberſt an der Tafel ſetzte er mich. Und er hielt ein Freudenfeſt viele Tage lang und gewährte mir große Geſchenke. Und er ſpricht zu mir: „O mein Vater Chikar, fordere von mir noch andere große Geſchenke, und ich will ſie dir geben“. Und ich falle nieder vor ihm und ſage: „König, lebe ewig! Was immer du mir ſchenken willſt, ſchenk' es Abuſmakh, meinem Freunde, der deinen Knechten das Leben erhalten hat. Mir aber gib meinen Neffen Nadan, den ich unterrichtet habe. Denn er hat die frühere Belehrung nicht richtig gelernt“.

Und es gab der König den Neffen Nadan in meine Hand, und ich feſſelte ihn mit Eiſen an einen Stein, deſſen Gewicht 7 Talente betrug, an dem Eingange meines Vorhauſes, und vertraute ihn Baliaray, meinem Knechte an. Und ich befahl, ihn auf den Rücken und auf den Bauch zu ſchlagen. Und ich ſage zu ihm bei meinem Ein- und Ausgehen: „Was immer ich an Gleichniſſen zu ihm rede, das ſchreibe du in einen Brief und bewahre es auf“. Und ich gab ihm wenig Brot und

wenig Waſſer.

Zu reden fieng ich an und ſage alſo:

1. „Kind, wer mit dem Ohre nicht hören will, den macht man mit dem Rücken hören". Zu reden begann Nadan und ſpricht: „Warum biſt du auf mich zornig geworden, mein Vater? Geſündigt habe ich gegen dich, mein Vater Chikar. Wenn du meiner, deines Knechtes dich erbarmſt, ſo will ich dir Staub und Aſche ſein und Sklave alle Tage meines Lebens".

Und ich ſage zu ihm:

2. „Kind, auf den Thron der Ehre hatte ich dich geſetzt; und du haſt mich von meinem Throne herabgeſtoßen.

3. Kind, ich hatte dich in Byſſus und Purpur gekleidet; und du haſt mit Staub meinen Leib verunſtaltet.

4. Kind, ich hatte dich erhöhet wie einen Turm, damit, wenn zu mir der Feind kommen ſollte, ich hinaufſteigen und an dir Schutz finden könnte. Du ſelber biſt als Feind meines Hauſes erfunden worden.

5. Kind, ich hatte dich für Ruhm und Ehre gegeben; und du übergabeſt mich in die Hände des Feindes und des Todes.

6. Kind, ich zog dich auf, wie junge Adler. Und deine Finger drangen ſcharf in meine Augen. Denn dein Auge war zu böſe, um auf mich blicken zu können[1]).

7. Kind, meine Rechtſchaffenheit und meine Schuldloſigkeit haben mich erlöst und gerettet. Und deine Ruchloſigkeit kam dir nicht zuſtatten.

1) So hat die von Conybeare als Canon zitierte Handſchrift. Der von C. in den Text aufgenommene Wortlaut wäre zu übertragen: „Kind, ich nahm dich in die Lehre, wie junge Füchſe. Und dein Auge war in deiner Höhlung. Und meine Finger ſtrich ich in deinen Mund. Und deine Finger haſt du ſcharf gemacht an meiner Rechten". Im Syriſchen lautet das Gleichnis: „Dein Finger, mein Sohn, iſt auf deinem Munde, und dein Finger auf meinem Auge; wozu habe ich dich großgezogen, du Fuchs, daß deine Augen auf die Augäpfel ſchauen?"

8. Kind, du biſt mir geworden, wie ein Skorpion, der in eine Nadel ſtach. Und die Nadel ſpricht: „Siehe ein Stachel, der ſchlimmer iſt, als der deinige!“ Wieder ſtach er das Kameel in die Fußſohle, und dieſes ſtieß die Fußſohle auf ihn und zerdrückte ihn und ſpricht: „Erbärmlicher Sklave, wußteſt du nicht, daß dein Odem und deine Seele in der Gewalt meiner Füße war?“

9. Kind, du biſt mir geworden, wie eine Ziege, die Krapp fraß. Es ſpricht der Krapp: „Was friſſeſt du mich? Weißt du nicht, daß man mit mir dein Fell zubereitet?“ Es ſpricht die Ziege: „Ich freſſe dich in meinem Leben; und nach meinem Tode reißt man deine Wurzel heraus und richtet zu mein Fell“.

10. Kind, du biſt mir geworden, wie jener, der ſeinen Pfeil abſchoß gen Himmel, und er konnte nicht hinaufreichen. Aber ſeine Gottloſigkeit erntete er ſelbſt. Denn es kehrte zurück der Pfeil auf ſein eigenes Haupt.

11. Kind, du biſt mir geworden, wie ein Säemann, der 10 Scheffel ſäete und 5 Scheffel ſammelte, und noch weniger.

12. Kind, du biſt mir geworden, wie eine Axt, die den Baum ſpaltete. Es ſpricht der Baum: „Wenn du nicht von mir wäreſt, ſo könnteſt du nicht obſiegen“. So haſt du gedacht: „Ich will ausfüllen ſeinen Platz“. Aber auch wenn der Schwanz des Schweines 7 Ellen lang wäre, den Platz des Roſſes kann es doch nicht ausfüllen. Und wenn auch ſeine Haut, wie Purpur wäre, dem Leib des Königs kann ſie doch nicht gleichen. Eine Brotmade nagte an dem Leibe eines Königs; aber ſie ſelber war zu nichts nütze noch irgend zu brauchen, ſondern unbrauchbar und ſchlecht[1]).

1) Paſſender im Syriſchen: „Du biſt mir geworden, mein Sohn, wie ein Kornwurm, der die Speicher des Königs zerſtörte, aber ſelber nichts wert war“. Ähnlich die arabiſche Verſion: „Du biſt mir geworden, wie ein Kornwurm im Weizen; denn er tut zu nichts gut, ſondern verdirbt den Weizen und benagt ihn.

13. Kind, du biſt mir geworden, wie eine junge Schwalbe, die aus ihrem Neſte fiel. Und eine Katze fand ſie und ſpricht: „Wenn du fern von mir geweſen wäreſt, würden dich andere große Übel getroffen haben“. Es ſpricht die junge Schwalbe: „Das Gute, das du mir erwieſen haſt, ſoll auf dein eigenes Haupt zurückkehren“.

14. Kind, ein Hund, der die Jagbeute ſelber frißt, wird die Speiſe der Wölfe werden. Ein Auge, das mir kein Licht gibt, auf das hacken die Raben ein. Hände, die mir nichts helfen, die haut man ſamt den Schultern ab.

15. Kind, du biſt für mich geworden, wie die Vogelſchlinge, die im Düngerhaufen begraben lag. Es fand ſie ein Sperling und ſagt: „Was biſt du?“ Und ſie ſagt: „Ich bete eben zu Gott“. Es ſpricht der Sperling: „Und das, was in deinem Munde iſt, was iſt das?“ Sie ſagt: „Für die Bedürftigen ein Biſſen Brot“. Da ſtürzte der Sperling hin, um das Brot zu erhaſchen, und ward um den Hals gefaßt. Er ſagt: „Wenn das ein Biſſen Brot war für Hungrige — hört Gott ebenſo auf dein Gebet[1])?“

16. Kind, man ſagte zum Wolfe: „Geh' weg von der Herde!“ Er ſagt: „Wenn ich weggehe, ſo werde ich blind. Denn der Staub iſt für die Augen Arznei und Gewinn“.

17. Kind, du biſt mir geworden, wie ein Wolf, der einem Eſel begegnete und ſpricht: „Heil dir!“ Das Eſelsfüllen ſpricht: „Dieſen Gruß für meinen Herrn, der den Strick von meinen Füßen löſte und mich ſehen ließ dein böſes und blutdürſtiges Geſicht!“

18. Kind, du biſt mir geworden, wie einer, der ſeinen Freund zittern ſah. Da nahm er Waſſer und goß es über

1) In der ſyriſchen Verſion lautet der entſprechende Satz: „Wenn das dein Brot iſt für Gäſte, ſo möge Gott, zu dem du beteſt, niemals hören auf deine Stimme“.

ihn aus.

19. Kind, du biſt mir geworden, wie ein Hund, der in einen Töpfer-Ofen hineingeraten war. Da er ſich gewärmt hatte, fing er an, den Töpfer anzubellen.

20. Kind, man ſprach zur Katze: „Gib dein gewohntes Weſen [1]) auf, ſo wird dir geſtattet werden, ungehindert im Königsgelaſſe ein- und auszugehen“. Es ſprach die Katze: „Wenn meine Augen Gold und meine Pfoten Silber wären, mein gewohntes Weſen würde ich doch nicht laſſen“.

21. Kind, du biſt mir geworden, wie eine Schlange, die auf einen Brombeerſtrauch (?) [2]) kroch und in den Fluß fiel. Es ſah's der Wolf, ſpricht: „Siehe, das Böſe reitet auf dem Böſen. Und Böſes iſt es, was ſie beide führt“ [3]).

22. Kind, du biſt mir geworden, wie ein Maulwurf, der aus dem Loche herauskam und fehlging, weil ſein Auge nicht ſah. Und ein Geier ſtürzte auf ihn zu und faßte ihn. Und es ſprach der Maulwurf: „Wenn nicht geweſen wäre .... [4]) über mir, ſo wäre ich an meinem Orte geblieben, im Frieden, am Leben“.

23. Kind, den jungen Wolf gibt man in die Schule und ſagt: „Sprich aib (= a), ben (= b), gem (= c); und er ſprach: (ayts (= Ziege), boyts (= Fraß), garn (= Lamm).

24. Kind, das Schwein führte man zum Baden. Und

---

1) Für bann, das 3mal in dieſem Gleichniſſe vorkommt, iſt an der erſten und dritten Stelle zu leſen bunn oder auch bars. An der zweiten Stelle iſt bann überhaupt zu tilgen.

2) morenin zu leſen für masrenin?

3) Im ſyriſchen Texte lautet dieſes Gleichnis: „Kind, du biſt mir geworden wie eine Schlange, die auf einen Dornbuſch ſtieg und in einen Fluß fiel (nämlich: mitſamt dem Dornbuſch). Und ein Wolf ſah ſie und ſprach zu ihnen: „Das Böſe reitet auf dem Böſen; und was böſer iſt als beide, führt ſie fort“.

4) galikhs vermag ich nicht zu deuten. Im Syriſchen ſteht wohl das Gleichnis vom Maulwurf, aber die Rede des Maulwurfs fehlt.

es ſank in einen Sumpf, wälzte ſich darin und ſprach: „Ihr mögt euch im Eurigen baden, und ich im Meinigen“.

Zu reden fing da Nadan an und ſprach: „Mein Vater Chikar, gegen Gott ſündigt man, und er verzeiht, wenn man ſagt: ich habe geſündigt. Vater, ich habe geſündigt gegen dich. Vergib mir, und ich will dein Sklave ſein von jetzt an bis auf ewig“.

Und ich ſage zu Nadan alſo:

25. „Kind, du biſt mir geworden, wie eine Palme, die gepflanzt war am Ufer eines Fluſſes. Da die Frucht herangewachſen war, ſo fiel ſie in den Fluß. Es kam der Herr des Baumes, um ihn niederzuhauen. Und es ſpricht der Baum: „Laß mich an dieſem Orte, denn im nächſten Jahre bringe ich Früchte“. Es ſpricht der Herr des Baumes: „Bis zu dieſem Tage warſt du mir zu nichts nütze; auch ferner wirſt du nichts nützen“.

26. Kind, Gott hat mich errettet wegen meiner Unſchuld und dich ins Verderben geſtürzt wegen deiner Ruchloſigkeit. Gott ſchafft die Ausgleichung zwiſchen mir und dir. Denn der Schwanz bringt dem Hunde Brot, und das Maul bringt ihm Prügel“ [1]). Zur ſelben Stunde ſchwoll Nadan an und platzte.

1) Der Schwanz bringt dem Hunde Brot, weil er durch Wedeln mit dem Schwanze ſeine Anhänglichkeit zeigt, und das Maul bringt ihm Prügel — ob des läſtigen Bellens. — Doch kann dieſer Satz unmöglich an ſeinem richtigen Platze ſtehen. Er ſcheint vielmehr, weil im Früheren überſehen, von dem Überſetzer nachträglich hier am Schluſſe angeflickt worden zu ſein. Im ſyriſchen Texte ſteht er unter den Sprüchen als Nro. 38 (S. 63) in paſſenderem Zuſammenhange („Mein Sohn, verſüße deine Zunge, und mach' ſchmackhaft die Öffnung deines Mundes; denn der Schwanz eines Hundes gibt ihm Brot, und ſein Maul trägt ihm Schläge ein“). Noch zutreffender wird das Sprichwort im griechiſchen Text der vita Aesopi verwertet (S. 126, Nro. 11: „Sei freundlich gegen die, welche dir begegnen, wohlwiſſend, daß auch dem Hündlein der Schwanz Brot einbringt“).

Und ich ſage:

27. „Kind, wer Gutes tut, findet Gutes. Und wer anderen eine Grube gräbt, fällt ſelber in ſie hinein. Ein Ende nimmt das Gute im Guten, und das Böſe im Böſen“.

Hier war Chikar zu Ende.

(Fortſetzung folgt.)

2.

Zur Geſchichte der Zenſurierung des P. Norbert.

Von Peter Anton Kirſch, Freiburg i. Br.

Pierre Curcel Pariſot zu Bar-le-Duc, einer franzöſiſchen im Herzogtum Lothringen gelegenen Stadt an der Maas, i. J. 1697 geboren, war mit 17 Jahren in den Kapuzinerorden eingetreten und hatte den Namen P. Norbert erhalten. Als General-Prokurator der auswärtigen Kapuzinermiſſionen war er i. J. 1736 nach Pondichery in Oſtindien gegangen, von dorten aber nach einigen Jahren wieder nach Frankreich und Rom zurückgekehrt und hatte das Hauptwerk über die Kontroverſe hinſichtlich der malabariſchen Gebräuche in jeſuitenfeindlichem Sinne verfaßt. Die Memorie del Pontificato del PP. Benedetto XIV von dem Kurialadvokaten Giuſeppe Maria Merenda, welche ſonſt durchaus zuverläſſig erſcheinen, wollen ſogar wiſſen, daß dem Kapuziner eine Anzahl Dokumente aus dem Propaganda-Archive auf Anordnung Benedikt XIV zur Verfügung geſtellt wurden[1]).

1) Cod. 1613. Bibl. Angel. in Rom ad a. 1744: Un Cappucino francese, chiamato il P. Norberto aveva dato alle stampe un libro,

Das Werk wurde durch einen Ordensgenoſſen des P. Norbert, Agoſtino da Parma, in das Italieniſche überſetzt[1]), und auf Antrag des Kardinals Paſſionei ſoll der Papſt die Widmung desſelben entgegengenommen haben, was jedoch unrichtig iſt. Gönner des P. Norbert waren auch ein Fürſt Craon[2]) und durch deſſen Vermittelung Kardinal Corſini, der Neffe des verſtorbenen Papſtes Klemens XII, und außerdem hatte er verſchiedene Mitarbeiter in Toskana[3]).

Zwei römiſche Theologen, ein Piariſt und ein Obſervant, welcher Qualifikator der Inquiſition und Konſultor der Indexkongregation war, hatten die Gutheißung des Werkes aus-

che conteneva la relazione delle missioni del Maduri, nella quale li Gesuiti venivano molto caricati, comprovata per altro con documenti autentici. Il Papa aveva accettata la dedica del libro presentatoli dal Cardinal Passionei, aveva consigliato che si stampasse in Lucca, et aveva fatti somministrare al P. Norberto diversi documenti dell' Archivio di Propaganda Fide.

1) Memorie istoriche presentate al P. Benedetto XIV intorno alle missioni dell' Indie orientali, in cui dassi a divedere che i PP. Cappuccini Missionarj hanno avuto motivo di separarsi di communione dai RR. PP. Missionarj Gesuiti, per aver essi ricusato di sottomettersi al Decreto dell' Em. Card. di Tournon ... opera del R. P. Norberto Cappuccino Lorenese, Missionario Ap. e Procuratore delle prefate missioni nella corte di Roma ... tradotta dal Francese. Lucca 1744. 3 vol. 4°.

2) Arch. Vat. Segr. Misc. XV, 154. Benedikt an Kardinal Tencin 26. Mai 1745: Si sarà forse refugiato (il P. Norberto) in Toscana, essendo esso Lorenese (Großherzog von Toskana war Franz I von Lothringen) ed essendo portato dal buon Principe di Craon, che certamente non lo farà per malizia ed il Principe di Craon è quello, che ha tirato dalla sua ed impegnato per il Frate il buon Cardinal Corsini, a cui si può perdonare, perchè in simili materie nescit quid facit.

3) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Benedikt an Tencin 14. April 1745: .. che non è solo a lavorare, avendo altri Compagni, e per quanto sappiamo non in Roma, ma in Toscana, contentandosi questi di Roma d'applaudire, ma non avendo poi capitale o lena di lavorare.

geſprochen[1]). Wenn Reuſch meint, es ſchiene, als ob in Rom die Druckerlaubnis nicht erteilt worden ſei, ſo dürfte das nicht richtig ſein; denn das Buch hatte nach den Angaben Benedikts von ihm ſelbſt die Approbation erhalten mit der Einſchränkung, ſo die darin geſchilderten Verhältniſſe auf Wahrheit beruhten[2]. Dagegen betont der Papſt ausdrücklich, daß ihm die Widmung nicht angetragen wurde, und daß er das Werk vor dem Drucke nicht zu Geſicht bekommen habe[3]).

Deswegen ſind die folgenden Ausführungen, welche Reuſch macht, zu korrigieren: „Norbert hatte das Werk franzöſiſch geſchrieben und Benedikt mit einem Briefe vom 11. Mai 1742 überſandt. Der Papſt antwortete 9. Juni: „Ich habe bereits angefangen das Buch zu leſen; du darfſt überzeugt ſein, daß ich es ganz leſen und dann Hand anlegen werde, die Übelſtände zu beſeitigen[4])".

Es beruht dies auf einer Verwechslung mit einer Denkſchrift, welche P. Norbert über einen Prozeß der Kapuziner von Pondichery gegen die dortigen Jeſuiten in Avignon (mit Ortsangabe Lucca) drucken ließ und Benedikt XIV widmete.

---

1) Reuſch „Index" II, 775; Pfülf im Kirchenlexikon IX, 1518 ff. behauptet, daß in Rom die Approbation verweigert wurde.

2) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Benedikt an Tencin 6. Febr. 1745: È stata stampata (l'opera del P. Norberto) fuori di Roma, e l'autore andò a Lucca a farla stampare. Alcuni religiosi, a'quali fu communicata in Roma, benche ne abbiamo fatta un' approvazione assai cautelata, valutandola per buona, se i fatti in essa espressi sono veri, sono stati però da Noi ripresi.

3) Arch. Vat. Segr. a. a. O.: La presentazione o sia dedicatoria fatta a Noi non ci è stata esibita, siccome nemmeno ci è stata esibita l'opera prima che fosse stampata, e solamente due esemplari belli e stampati furono lasciati in Anticamera, il che ha dato l'impulso di dire liberamente al S. Officio, che non ostante la dedica si faccia la giustizia, nascendo un nuovo delitto dalla dedica.

4) a. a. O. II, 775.

Für deren Zuſendung wurde er mit einem Breve beehrt[1]).

Vermutlich weil er dieſes Breve fälſchlicherweiſe ſeinem zweiten Werke und mit einer Dedikation an den Papſt, ohne daß dieſer ſeine Zuſtimmung hierzu gegeben, vordrucken ließ, oder weil er eine Unterdrückung desſelben fürchtete, falls in Rom die Details bekannt würden, brachte P. Norbert ſeine Arbeit außerhalb Rom nach Lucca zur Drucklegung. Er ſuchte hier um die Approbation nach und erhielt dieſelbe vom Erzbiſchofe von Lucca, nachdem dieſer das Buch durch den Dominikaner Stephan Maria Manſi hatte prüfen laſſen.

Ende Juli des Jahres 1744 wurde es der Öffentlichkeit übergeben, alſo anderthalb Monate früher, als Benedikt zur Entſcheidung des Streites in Oſtindien über die malabariſchen Gebräuche ſeine Bulle „Omnium sollicitudinum“ (12. Sept. 1744) erließ, welche nach den Angaben des Papſtes ſelbſt eine intereſſante Geſchichte aufzuweiſen hat[2]).

Das Werk des P. Norbert wurde noch im Verlaufe des J. 1744 bei der Inquiſition denunziert[3]), welche das Urteil hierüber der Index-Kongregation überweiſen wollte. Benedikt

1) Kirchenlexikon Art.: Parisot IX, 1518 ff.

2) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Benedikt an Tencin 19. Dez. 1744: mandiamo annessi due esemplari della detta Bolla (sopra i Riti Malabarici) che dopo le risoluzioni prese nel S. Officio abbiamo tenuta tredici mesi sul nostro tavolino, e Iddio sa, quanto si è speculato per renderla piacevole, e nello stesso tempo per non mancare al nostro Ministero. Tutto si è communicato, tutto si è concordato coi PP. della Compagnia e l'aver aspettato e l'aver communicato, e l'avergli fatto toccar con mano l'equita delle risoluzioni, la moderazione delle medesime, hanno portato seco l'effetto, che almeno in publico non se ne sono lamentati, e che il Padre Generale è venuto a ringraziare.

3) Cod. 1613 Bibl. Angel. ad a. 1744: Il Cardinal Tencin da una parte et il Re di Portogallo dall' altra ad istigazione dei Gesuiti si risentirono con strepito contro il sudetto libro, onde fu solennemente proibito.

beſtimmte jedoch zwei Qualifikatoren oder Reviſoren und wollte darüber in einer Sitzung der Inquiſition verhandelt wiſſen, welche jeweils unter dem Vorſitze des Papſtes an einem Donnerstage ſtattfand [1]).

Zu gleicher Zeit waren Kardinal de Tencin und der Beichtvater Ludwig XV, der Jeſuit Perruſſeau, dahin tätig, den franzöſiſchen König zu Vorſtellungen bei dem Kapuzinergeneral zu beſtimmen, denen gemäß P. Norbert Rom verlaſſen und nach Frankreich oder in ſeinen Konvent Bar-le-Duc im Herzogtum Lothringen zurückkehren ſollte. Mit der Übermittelung der Forderung des Königs an den Kapuzinergeneral wurde der franzöſiſche Geſchäftsträger bei der päpſtlichen Kurie, Mſgr. de Canilliac beauftragt. Demſelben wurde gleichzeitig eine Denkſchrift durch den Miniſter des Auswärtigen Marquis d'Argenſon überſandt, in welcher die Beſchwerden gegen P. Norbert näher formuliert waren. Falls der Kapuzinergeneral Schwierigkeiten machen ſollte, hatte de Canilliac die Weiſung ihm zu eröffnen, dieſe Weigerung könne den König in ſeinem Mißmute hierüber zu einer Ausweiſung der Kapuziner aus den franzöſiſchen Miſſionen von Pondichery veranlaſſen, welche ſie ohnedies gegenwärtig nicht zu großer Erbauung verſehen würden [2]).

1) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Rispetto poi al P. Norberto Cappuccino, esso non ha avuto che fare nella Bolla, conoscendolo ancor Noi per un uomo torbido ed imbroglione. Ha bensì stampati alcuni libri sopra la materia, ma fuori di Roma, ed essendo stati portati a Roma, ed avendo ricevuto applauso, come suol succedere ai libri, che dicono male degli altri, gli abbiamo fatti accusare al S. Officio, e perche il S. Officio gli voleva mandare alla Congregazione dell'Indice, abbiamo deputati due esaminatori, o siano revisori, volendo ne la relazione avanti di Noi in una Congregazione del S. Officio d'un Giovedì, e siamo preparati a far la giustizia a missura di Carbone, come suol dirsi.

2) Ministère des aff. étr. à Paris. Corresp. de Rome tom. 795

Die Denkſchrift ſchildert P. Norbert als einen händelſüchtigen Menſchen und boshaften Charakter, als welcher er auch in ſeinem Orden bekannt ſei, auf Grund von Briefen, welche der Generalſuperior der Kapuzinermiſſionen von Madras, Pondichery und anderen Orten Oſtindiens, P. Thomas de Poitiers an den Gouverneur von Pondichery, Damas, gerichtet habe, und wovon dem päpſtlichen Nuntius Crescenzi in Paris Mitteilung gemacht worden ſei.

Darnach bezichtigt der Generalſuperior den P. Norbert als einen Fälſcher, welcher die Signatur eines Herrn de Lollier nachgemacht habe. Er ſchildert ihn als einen Menſchen ohne Ehrlichkeit und Redlichkeit, ohne den Geiſt der Unterwürfigkeit und des Gehorſams, der ſich rühme, weder einen geiſtlichen noch weltlichen Oberen anzuerkennen. Zugleich bittet er um zwei Männer, welche den P. Norbert auf Schritt und Tritt überwachen ſollen zur Verhütung von Unordnungen bei den Kapuzinern, und bezeichnet ihn als die Urſache von allen Händeln in ihren Miſſionen.

---

fol. 219. Der Miniſter des Auswärtigen Marquis d'Argenson an den franzöſiſchen Geſchäftsträger in Rom, Msgr. de Canilliac 22. Dez. 1744: Les différentes plaintes qui ont été portées au Roi contre le P. Norbert Capucin ce que vous trouverez rassemblées dans le Mémoire ci-joint que je vous envoie par son ordre, ont paru assez graves à Sa Majesté pour lui faire désirer que ce Capucin sortît au plutôt de Rome pour retourner soit dans le Royaume, soit à son couvent de Bar-le-Duc. L'intention du Roi est donc que vous vous adressiez pour cet effet à son général et qu'après l'avoir instruit des raisons qui font croire ici sa résidence à Rome dangereuse, vous le requeriez au nom de Sa Majesté d'interposer son autorité pour l'en faire sortir par son revoi soit dans le Royaume soit au couvent de Bar-le-Duc. Si contre toute apparence ce Général élu doit faire voir instance, le Roi ne désapprouvera pas que pour leur donner encore plus de force, vous alliez jusqu' à lui faire entendre que faute par lui de s'y prêter S. M. pourrait bien s'en ressentir, en ôtant les Missions françaises de Pondichéry aux Capucins qui d'ailleurs ne les remplissent pas aujourdhui avec beaucoup d'édification.

Die Denkſchrift beruft ſich weiter auf den Biſchof von St. Thomas an der Koromandelküſte, einen portugieſiſchen Jeſuiten, welcher den Pater als eine Peſt in ſeiner Diözeſe bezeichnet und ihn bei dem Premierminiſter von Frankreich, Kardinal de Fleury verklagt habe, weil er ihn mit dem oberſten Rat von Pondichery verfeindet hätte. Auf ſein Erſuchen um Befreiung von dem Kapuziner ſei ein königlicher Geheimbrief an den Gouverneur Damas abgegangen, welcher den P. Norbert nach Frankreich zurückſchicken ſollte. Allein er bekam Wind von der Sache und wußte der königlichen Inſinuation zuvorzukommen. Außer ſich über dieſe Landesverweiſung kannte er keinen anderen Wunſch als den der Rache an den Jeſuiten, welche er für dieſelbe verantwortlich machte.

Als Beweis hierfür wird das Zeugnis eines Lazariſten namens Parigot angeführt, demgegenüber P. Norbert auf der Durchreiſe von Isle de France keinen Hehl von ſeiner Geſinnung gemacht habe, und der ihn als einen falſchen Propheten, einen Störer der öffentlichen Ruhe, als einen Menſchen ohne Sitten und ohne Urteil bezeichne.

Als weiteren Anklagepunkt hebt die Denkſchrift hervor, daß Norbert nach ſeiner Rückkehr nach Europa ohne Auftrag ſeiner Oberen, ohne Erlaubnis Ludwig XV oder des ehemaligen Königs von Polen und jetzigen Herzogs von Lothringen und Bar, Stanislaus, ſich nach Rom begeben habe, woſelbſt er unabläſſig Schmählibelle gegen die Jeſuiten verfertigte. Scheinbar habe er die Abſicht nach Oſtindien zurückzukehren und dorten von neuem Unruhen zu ſtiften.

Endlich zieht die Denkſchrift noch als Zeugen den Kardinalſtaatsſekretär Valenti heran, welcher in einem Schreiben an den Jeſuiten le Fèvre, Beichtvater des ſpaniſchen Königs Philipp V, den Kapuziner einen verwegenen Menſchen nenne, voller Eitelkeit und Bosheit, deſſen Abſicht dahin gehe, ſich

bei den Jeſuitenfeinden Anſehen zu verſchaffen und dadurch zugleich ſeinen egoiſtiſchen Intereſſen zu dienen.

Als einziges Heilmittel wird von dem Verfaſſer der Denkſchrift die Rückbeförderung des P. Norbert nach Frankreich oder in das Gebiet des Herzogtums Bar vorgeſchlagen, wodurch ihm die Mittel und Gelegenheiten zu ſeinen Intriguen und zur Ausführung ſeiner ſchlimmen Pläne genommen würden[1]), ein Vorſchlag, den Ludwig XV auch unterſtützte.

---

1) a. a. O. fol. 216 f. Mémoire sur le P. Norbert. Le P. Norbert de Bar-le-Duc, Capucin, est un esprit brouillon et un mauvais génie, reconnu pour tel dans son ordre.

C'est l'idée qu'en donne le P. Thomas de Poitiers, supérieur général des Missionaires Capucins à Madras Pondichéry et autres lieux de l'Inde dans plusieurs lettres à Monsieur Damas, Gouverneur de Pondichéry. Ces lettres, dont on a les originaux, ont été communiquées à Msgr. Crescenzi, Nonce en France.

Le P. Thomas y parle (lettre de 5 & 22. novembre 1739) du P. Norbert comme d'un faussaire qui a contrefait la Signature de M. de Lollier. Il dit que c'est un homme qui n'a ni bonne foi, ni probité, ni soumission, ni obéissance qui dit tout net qu'il ne reconnait aucun Supérieur ni ecclésiastique ni séculier. Il démande qu'on mette deux personnes qui les suivent de loin et qui veillent à toutes les démarches, il prie le Gouverneur de le faire aussi veiller afin qu'il ne fasse point de confusion aux Capucins (lettre de 29 december 1739). Il assure que les Capucins n'ont eu aucune autre affaire dans leur Mission que celles qui ont été causées par ce mauvais génie qu'il faut les en délivrer et les mettre en reproche (lettre de 9 janvier 1741). M. l'Évêque de St. Thomé a pensé de même du P. Norbert; il l'a regardé comme une peste dans son Diocèse; il s'est plaint à M. le Cardinal de Fleury de ce que ce religieux l'avait brouillé avec le Conseil souverain de Pondichéry et il pria Son Eminence de le défaire d'un si mauvais sujet. Sur cette plainte il y eut une lettre de cachet, adressée à M. Damas pour renvoyer ce Capucin en France.

Le P. Norbert en fut instruit et il prévint la Signification du Roi, outré de ce banissement, il n'a eu depuis d'autre désir que de se venger des Jésuites aux quels il l'impute.

C'est ce qu'il a temoigné lui-même en passant par l'Isle de

Der Beichtvater Ludwig XV, der Jeſuit Perruſſeau, ſcheint der Abfaſſung der Denkſchrift nicht ferne geſtanden zu haben[1]).

Übrigens glaubt der Papſt in einem Schreiben an den Kardinal de Tencin ausdrücklich hervorheben zu müſſen, daß der franzöſiſche Geſchäftsträger de Canilliac vor der ihm durch den Hof von Verſailles gewordenen Weiſung niemals eine Beſchwerde gegen den P. Norbert vorgebracht habe[2]).

France à M. Parigot, Missionaire Lazariste qui l'atteste dans une lettre du 14 novembre 1744, où ce Capucin est représenté comme un faux prophète, un perturbateur du repos public et un homme aussi dépourvu de moeurs que de jugements.

De retour en Europe, il est allé à Rome sans ordres de ses Supérieurs, sans aucune permission ni du Roi de France ni du Roi Stanislaus. Là il n'a cessé de répandre des libelles diffamatoires contre les Jésuites. Il parait que son but est de retourner dans les Indes et d'y mettre le trouble et la confusion.

M. le Cardinal Valenti-Gonzaga le regarde comme un audacieux plein de vanité et de malignité qui espère peut-être de s'acquérir de la réputation parmi les ennemis de la Compagnie et d'avancer ses intérêts particuliers. Ces sont les propres termes de Son Éminence dans la lettre du 3 octobre 1744 au R. P. Fèvre, Confesseur du Roi d'Espagne. L'unique remède serait que la Cour lui donnât ordre de revenir en France ou dans le Barrois qui est son pays. Par là il cesserait d'avoir les occasions et les moyens de continuer ses intrigues et d'exécuter ses mauvais desseins. Siehe auch Arch. Vat. Segr. »Prencipi. Arm. IV, 230 fol. 43—50. Informità sopra la persona ed i Costumi del P. Norberto, Antagonista de'Gesuiti.

1) Siehe Ministère des aff. étr. à Paris. Corresp. de Rome tom. 796 fol. 103, woſelbſt unter dem 28. Febr. 1745 der Miniſter des Auswärtigen Marquis d'Argenſon dem Geſchäftsträger de Canilliac meldet, er habe dem T.R.P. Perrusseau Nachricht von einem Mémoire betreff P. Norbert gegeben que vous (de Canilliac) m'aviez remis au sujet du Père.

2) Arch. Vat. Segr. Misc. XV, 154. Benedikt an Tencin 6. Febr. 1745: Venendo poi alla persona (del P. Norberto), le diremo confidentemente che Msgr. di Canilliac per un pezzo ne ha detto male, poi ne disse bene, ed in ultimo essendo gli venuti gli ordini della Corte, acciò dovesse partire ed avendocegli il Prelato communicato gli rispondemmo, che non ci opponevamo, e che senza strepito poteva far chi-

Benedikt ſelbſt hält den Kapuziner gleichfalls für einen wenig tüchtigen Charakter und einen ungeſtümen, unruhigen Menſchen, der über eine ſchroffe, pikante und böswillige Schreibweiſe verfügt [1]).

Die italieniſchen Ordensgenoſſen des P. Norbert nahmen ſich ſeiner nicht beſonders an, als ſein Werk verurteilt werden ſollte. Dagegen ſoll er eine Stütze an einem franzöſiſchen Kapuziner Cherubin des Noves gehabt haben [2]), und insbeſondere war es der franzöſiſche Sekretär des Generalprokurators für den Kapuzinerorden, Jacques de Toulouſe, welcher für ihn eintrat und ſpäter auch ſein Schickſal der Zurückbeförderung nach Frankreich teilte, weil er eine franzöſiſche Broſchüre gegen die päpſtliche Bulle über die malabariſchen Gebräuche ins Italieniſche hatte überſetzen laſſen [3]).

amare il Religioso facendogli con creanza l'intimazione. Abbiamo inteso che il Prelato lo fece, ma che il Religioso diede in orribili stravaganze. Di più non sappiamo, se non che ci vien detto da buona parte essere il Religioso partito da Roma che è quello che a Noi premeva.

1) a. a. O. Benedikt an Tencin 26. Mai 1745: Veramente abbiamo procurato di farlo (il Decreto) in maniera che tutto il mondo conosca la disapprovazione contro il suo aspro, piccante e maligno modo di scrivere. Il frate è poco di buono e la sua fisionomia lo fa comparire per un uomo torbido ed inquieto. Siehe auch Anm. 1 S. 375.

2) a. a. O. Benedikt an Tencin 27. Febr. 1745: Con ogni verità possiamo attestare non esser giunto a nostra notizia verun passo fatto dai Cappuccini d'Italia e di Roma per sostenerlo. Si susurra d'un certo P. Cherubino de'Noves francese e che per anche sta in Francia, che stia per il P. Norberto.

3) Corresp. de Rome. tom. 798. fol. 72 f. Der neue franzöſiſche Botſchafter de la Rochefoucauld (ſeit 15. Juni 1745) meldet am 28. Juli 1745 an den Miniſter des Auswärtigen Marquis d'Argenſon: Il y a 5 ou 6 jours que le P. Jacques de Toulouse, Capucin, Ségretaire français du Procureur général de cet Ordre et Procureur des Missions me vint trouver et me dit, que le Cardinal Ruffo, Doyen du S. College, Protecteur de l'Ordre des Capucins avait donné ordre au Général de la part du Pape de le faire sortir incessamment de Rome et de le renvoyer dans sa province et d'informer au plutôt S. Sainteté de son

Unter dem Vorſitze des Papſtes ſprach die Kongregation der Inquiſition am Donnerstag den 1. April 1745 die Zenſur über das Werk des P. Norbert aus. Nach dem Berichte Benedikt XIV ging es in der Sitzung mehrere Stunden lang ſehr ſtürmiſch zu, und es wäre wohl nicht zur Verurteilung gekommen, „wenn er nicht am Steuerruder der Barke geſeſſen hätte“. Er hatte dem Jeſuitengeneral den Rat erteilt, das Buch in einem einfachen Geſuche zu denunzieren, ohne ſich über die Gründe für die Unterdrückung desſelben zu verbreiten. Sei es nun daß er ihn nicht recht verſtanden hatte oder den Rat nicht für gut hielt, er tat das gerade Gegenteil. Darüber entſtand nun eine gewaltige Debatte. Die einen machten ſich luſtig über die vorgebrachten Gründe, andere erkannten darin eine hochmütige Geſinnung, andere folgerten eine Verharrung im Ungehorſam daraus, und der Papſt konnte nicht leugnen, daß jede dieſer Annahmen nicht ihr Fundament gehabt hätte. Als letzter ergriff Benedikt ſchließlich das

obéissance; que le Général lui ayant fait part de cet ordre il me démandait un passeport qui lui était nécessaire, et il prétendait bien n'avoir rien fait qui meritât un pareil traitement. Comme j'ai su que ce Religieux était violemment soupçonné et non sans fondement d'avoir fait traduire içi en italien et d'avoir distribué plusieurs exemplairs d'une lettre écrite en français au sujet de la Bulle que le Pape a donnée concernant les rites Malabares, de la quelle lettre S.S. doit être personnellement très mécontente. (Es handelt ſich offenbar um die Überſetzung des »Lettre au sujet de la Bulle de N. S. P. le Pape du 12 Sept. 1744 concernant les rites Malabares 1745. 43 S. 12° von J. B. Gaultier.) Que d'ailleurs ce P. Jacques paraissait fort lié avec le P. Norbert, que le Roi a jugé apropos sortir de Rome il ya 6 mois et qu'il épousait extrêmement sa cause. Siehe auch Arch. Vat. Segr. Misc. XV, 154. Benedikt an Tencin 4. Aug. 1745: Il Cappuccino di Tolosa, Segretario francese del Procuratore generale che si dimenava per stampare un Operetta non meno contro i P. P. Gesuiti, che contro la nostra Costituzione, ed a cui fu fatto sapere che ritornasse alla sua provincia, ricorse a questo Ministro di Francia per esser assistito e questo degnissimo Signore gli ha dato il Passaporto e gli ha detto che obbedisca.

Wort, nahm nochmals eine energiſche Prüfung der geſamten Materie auf, ohne die in dem Geſuche des Jeſuitengenerals angeführten Gründe zu berühren, und ſprach ſich für die Verurteilung aus, welcher ſchließlich auch die Opponenten zuſtimmten.

Er ſelbſt behielt ſich die Abfaſſung des Zenſurdekretes vor[1]). Damit iſt als ſicher erwieſen, was Reuſch nur vermutete. Er ſchreibt (II, 775): „Der Wert des Buches wird auch durch die eigentümliche Motivierung des Verbotes anerkannt. Dieſe erfolgte durch ein langes (wohl von Benedikt XIV ſelbſt verfaßtes) Dekret". Bevor der Papſt das Dekret zum Drucke gegeben, hatte er den Rat der intelligenteſten Mitglieder des Kardinalkollegs eingeholt.

Da P. Norbert in ſeinem Buche verſchiedentlich behauptet

1) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Benedikt an Tencin 7. April 1745. Andò poi Giovedi passato nella Congregazione del S. Officio tenuta avanti di Noi il negozio del libro del P. Norberto Cappuccino. Noi consigliamo il Padre Generale della Compagnia a denunziare l'Opera con semplicissimo Memoriale senza inoltrarsi nelle ragioni per la proibizione, si perche queste saltavano agli occhi, si perche non sarebbe mancato in Congregazione chi le avesse rilevate. O fu non capito o fu creduto cattivo il consiglio, e però fattosi tutto l'opposto, non può ella figurarsi l'enorme battaglia che ebbe da questo contegno l'origine. Chi derise le ragioni, chi in esse rilevò uno spirito d'orgoglio, chi ne dedusse consequenze di continuazione nella disobbedienza, nè può negarsi, che ciascheduno de' detti assunti non avesse il suo fondamento. Durò la battaglia più ore, e Iddio ci ajutò, che non ostante, che la bile ci era arrivata alla testa, stammo sempre zitti. Ma quando poi toccò a Noi il parlare, che fu dopo tutti gli altri, ripigliamo con qualche vigore l'esame della materia, lasciamo quanto era stato dedotto nel memoriale e concludemmo per la proibizione, nelche poi anche con buona fede vennero quelli che erano stati contrarj. Riservammo a Noi lo stendere il Decreto, il che attualmente stiamo facendo, prima di pubblicarlo lo manderemo ai Cardinali più intelligenti, lo faremo stampare, nè ella sarà degli ultimi ad averlo. Si tocca con mano che la Compagnia di Gesù non ha in Roma che il Generale Tedesco e che manca il Francese Generale de'Terziarj.

hatte, wenn der Jeſuit Joh. de Brito ſelig geſprochen würde, ſo ſähen die Malabaren dadurch eine Anerkennung für die Zuläſſigkeit ihrer Gebräuche ausgedrückt, ſo kam der Papſt in ſeiner Urteilsbegründung auch darauf zu ſprechen. Das Seligſprechungsdekret war am 2. Juli 1741 nach der Prüfung in der Ritenkongregation und nach einer Beſprechung des Papſtes mit den Kardinälen de Tencin und Pico in Caſtel Gandolfo erlaſſen worden. Es war darin ausdrücklich hervorgehoben, daß eine etwaige Duldung der malabariſchen Gebräuche durch de Brito trotz päpſtlichen Verbotes der Beatifikation nicht im Wege ſtehe, weil dieſer Ungehorſam durch das Martyrium geſühnt ſei; und in einer Apologie, welche Norbert dem Papſte und der Inquiſition einreichte, geſtand er, daß er jenes Dekret nicht gekannt habe.

Benedikt glaubte ferner vorſichtshalber in dem Zenſurdekret die ausdrückliche Erklärung abgeben zu müſſen, daß durch das Verbot des Buches von P. Norbert keine Zurücknahme ſeiner Bulle über die malabariſchen Gebräuche v. 12. Sept. 1744 ausgeſprochen werden ſolle. Das Buch werde nur verurteilt wegen der darin enthaltenen „Unverſchämtheiten, Unziemlichkeiten und Lügen“. Wenn nun eine ſolche Folgerung, als ob er ſeine Verordnung über die malabariſchen Gebräuche durch die Zenſurierung Norberts aufheben wollte, geſucht und unwahrſcheinlich wäre, ſo wollte er doch von vornherein ſelbſt dem Verſuche hierzu den Weg abſchneiden. Jedermann müſſe zugeſtehen, daß die Geſellſchaft Jeſu in ihrer Geſamtheit eine ehrwürdige, anſehnliche, der Religion und dem hl. Stuhl nützliche Inſtitution ſei. Damit könne aber niemand die Garantie übernehmen, daß alle Glieder dieſes gewaltigen Körpers mit Klugheit begabt und von der nach ihrer Regel verlangten Unterwürfigkeiten unter die päpſtlichen Dekrete beſeelt ſeien [1]).

1) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Benedikt an Tencin 14. April 1745.

Schon einige Monate vor Erlaß dieſes Dekretes war P. Norbert, welcher auf Befehl Ludwig XV nach Frankreich oder in ſeinen Konvent nach Bar ſich begeben ſollte, nach Toskana entflohen und hatte ſich in Piſa aufgehalten. Hier machte ein Jeſuitenpater von der Kanzel herab ſeine Angelegenheit bekannt, weshalb er ſich aus Furcht entfernte und ſich gegen Wien gewendet haben ſollte [1]). Später tauchte er in Holland wieder auf und gab ſchließlich eine vermehrte Ausgabe ſeines Werkes in Portugal heraus, welche dem König von

---

Dammo avviso nello spazio passato del Decreto sopra il libro del P. Norberto. Ne mandiamo quattro esemplari; *la composizione è nostra* .... Quello ch'è certo si è, che non abbiamo avuto altra intenzione che di far la giustizia, e che questa giustizia non si sarebbe fatta, se non fossimo stati Noi stessi al timone della Barca. Il P. Norberto è un pazzo, è un uomo ardito che entra dove non deve entrare. .... Ha intaccato sino il Decreto fatto da Noi sopra il Venerabile Britto dopo l'esame della Congregazione de' Riti e dopo un piccolo Congresso fatto in Castello con lei e colla buon anima del Cardinale Pico, e da ciò è derivato che nel Decreto della proibizione della di lui Opera siamo stati necessitati a parlare anche dell' altro del Venerabile Britto. Condannandosi l'Opera del P. Norberto non abbiamo mai temuto che possa inferirsi il recesso della nostra Costituzione sopra i Riti Malabarici, condannandosi il libro per le insolenze, per gli improperj, per le bugie, delle quali cose non vi è una minima ombra nella Costituzione. Ciò non ostante siamo stati necessitati a dir anche nel Decreto qualche cosa sopra questo particolare per andar al riparo de' pericoli benche remoti ed inverissimili, dovendosi da ognuno confessare, che il Corpo della Compagnia di Gesù è un corpo rispettabile, autorevole, utile alla Religione ed alla Santa Sede; ma non essendovi veruno che possa far la sicurità che tutti i membri di così vasto corpo siamo dotati di prudenza, e penetrati della dovuta sottomissione ai Decreti Apostolici a tenore del loro Instituto.

1) Arch. Vat. Segr. a. a. O. Benedikt an Tencin 26. Mai 1745. Erasi (il P. Norberto) refugiato in Toscana, e ritrovandosi in Pisa, un P. Gesuita dal pulpito non lasciò di dire il fatto suo, del che essendosi intimorito, dicesi, che abbia presa la strada di Vienna.

Portugal dediziert und mit einer Approbation des Patriarchen von Liſſabon und der portugieſiſchen Inquiſition verſehen iſt [1]).

3.

Nachklänge zur areopagitiſchen Frage.

Von Prof. Dr. Hugo Koch in Braunsberg.

Wenn dieſer Artikel „Nachklänge" überſchrieben iſt, ſo ſoll damit gewiß nicht geſagt ſein, daß jetzt nur noch Nachträgliches zu der weitverzweigten areopagitiſchen Frage beigebracht werden könne. Dieſe Sphinx ſtellt vielmehr, je länger man vor ihr ſteht und ſie anblickt, immer neue ſchwierige Fragen. Die Fäden, welche unſern Schriftſteller mit den früheren Vätern verbinden, ſind, ſoviele ihrer auch Stiglmayr aufgedeckt hat, noch lange nicht alle klar gelegt. Auch kann eine erneute Vergleichung des ganzen dionyſiſchen Syſtemes mit den neuplatoniſchen Philoſophemen ſowohl negativ wie poſitiv noch manche wertvolle Erkenntnis zeitigen. Sodann aber harrt das Nachleben und Nachwirken der areopagitiſchen Ideen in der morgen- und abendländiſchen Theologie des Mittelalters noch der Unterſuchung und Darſtellung. Daß der Text noch ſehr im argen liegt und eine neue ſorgfältige

1) Reuſch „Index" II, 776. Siehe auch die Nachricht Benedikts an Tencin 23. Juni 1745 (Arch. Vat. Segr. a. a. O.): Corre qui voce che per altro ha la sua origine da Parigi, pensarsi dai Giansenisti di ristampare l'Opera del P. Norberto Cappuccino alcune note ed aggiunte sanguinose. Ne abbiamo data notizia al P. Generale de' Gesuiti che ha detto volerne dar parte al P. Confessore di S. Maestà. Noi però non vogliamo mancare di darne come facciamo colla presente, l'avviso a lei, acciò procuri, se sarà possibile, che quest 'Opera perniciosa non esca alle stampe.

Ausgabe dringend not tut, iſt wiederholt und von verſchiedenen Seiten geäußert worden. Gelänge es vollends, Namen und Perſönlichkeit des großen Unbekannten zu entdecken, dann „wäre es erreicht".

Eines aber iſt bei dieſer Frage erledigt, das *δός μοι ποῦ στῶ*, und von hier aus kann alles bewegt werden. „Die Zeit wird kommen, in der das Verhältnis des Pſeudodionyſius zu Proklus († 485) für jeden Unbefangenen evident wird" ſchrieb P. Odilo Rottmanner 1891 [1]), nachdem der gelehrte Haneberg ſchon 1863, trotz dem kurz zuvor erſchienenen Hipler'ſchen Buche, bemerkt hatte: „Es iſt kaum möglich, den Zuſammenhang zwiſchen dem chriſtlichen Werke über die Namen Gottes u. ſ. w. und dem größten der letzten Platoniker zu leugnen" [2]). Die Zeit iſt gekommen und die Tatſache, daß Dionyſius wie neuplatoniſches Gemeingut, ſo ſpeziell prokliſche Termini und Gedanken in ſein Syſtem hineinverarbeitet hat, daß er alſo mit ſeiner ganzen Schriftſtellerei ſeinen Platz nur an der Wende des 5. Jahrhunderts hat, ſteht für jeden Unbefangenen feſt. Zeuge deſſen iſt die Aufnahme, welche mein Buch über „Pſ.-Dionyſius Areopagita in ſeinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Myſterienweſen" 1900 mit ſeinen Ergebniſſen ſeitens der Kritik gefunden hat.

1) Nur einer hat ſich abſolut ablehnend geäußert, P. Joſeph v. Leoniſſa Ord. Cap., welcher in mehreren Artikeln an der Echtheit der areopagitiſchen Schriften d. h. ihrer Herkunft von dem durch den hl. Paulus bekehrten Areopagiten Dionyſius in Athen feſthält! Geſetzt, wir fänden eine nicht datierte philoſophiſch-theologiſche Schrift, in welcher von reiner und praktiſcher Vernunft, von ſynthetiſchen Urteilen a priori,

1) Stud. u. Mitteilg. aus dem Benedikt. u. Ciſterzienſer-Orden XII, 166.

2) Sitz.Ber. d. kgl. bayr. Akad. d. Wiſſ. I, 387.

vom kategoriſchen Imperativ u. ä. die Rede wäre, wem fiele es ein, ſie ins 15. Jahrhundert zu verlegen? Bei ſolch fundamentaler Verſchiedenheit der methodiſchen Prinzipien, wie ſie hier zu Tage tritt, erſcheint eine Verſtändigung mit Leoniſſa als ein Ding der Unmöglichkeit. Gegen ſeinen wiederholten Verſuch aber, der ganzen Frage eine dogmatiſche Wendung zu geben, muß im Namen der katholiſchen Theologie entſchieden Verwahrung eingelegt werden.

2) Hinſichtlich der künſtlichen dogmatiſchen Zuſpitzung unſerer Frage hat der Kapuzinerpater einen Bundesgenoſſen erhalten, der ihm ſelber nicht willkommen ſein dürfte, den inzwiſchen geſtorbenen altkatholiſchen Bonner Theologen Prof. Langen. Dieſer gehörte mit Dräſeke und Nirſchl zu den eifrigſten Verfechtern des vierten Jahrhunderts als der Zeit des Pſ.-Dionyſius, ſcheint dieſe Anſicht aber noch aufgegeben zu haben. Wenigſtens redet er in ſeinem Artikel „Dionyſius der Areopagit und die Scholaſtiker“ [1]) nicht mehr davon, ſucht aber dafür, aus ziemlich durchſichtigem Grunde, den dogmatiſchen Stempel hervor. „Die römiſchen Theologen, welche notgedrungen die Echtheit des ſog. Areopagiten preisgeben, ſuchen ihr dogmatiſches Gewiſſen durch die Erklärung zu retten, dieſe Frage ſei eine bloß literariſche, ohne dogmatiſche Bedeutung. Bei oberflächlicher Betrachtung mag es ſo ſcheinen. Aber jeder ſieht leicht ein, daß es doch nicht gleichgültig ſein kann, ob ein Schriftſteller Apoſtelſchüler war oder erſt ſpäteren Jahrhunderten angehörte. Letzteres ſteht nun über allem Zweifel feſt... In den ſpäteren Jahrhunderten hat eine reiche dogmengeſchichtliche Entwicklung ſtattgefunden, an der auch Dionyſius beteiligt iſt“. Daß die Beantwortung der dionyſiſchen Frage auch für die Dogmengeſchichte von weittragender Bedeutung

1) Internat. theol. Ztſchr. VIII (1900) 201—208.

iſt, ſoll gar nicht geleugnet werden. Es iſt ſelbſtverſtändlich nicht gleichgültig, ob ein ſo ausgebildetes Syſtem, wie das dionyſiſche, dem erſten oder fünften Jahrhundert angehört. Damit iſt aber nur ein dogmengeſchichtliches, nicht ein dogmatiſches Intereſſe gegeben und die „römiſchen“ Theologen bedürfen keines Beſchwichtigungsmittels für ihr dogmatiſches Gewiſſen. Auch die hohe Verehrung, welche die Scholaſtiker, ſpeziell Thomas von Aquin und Albertus Magnus für Dionyſius hegen, und die ſich namentlich darin ausdrückt, daß ſie ihn gleich nach der hl. Schrift citieren, begründet keine dogmatiſche Inſtanz. Bekannt iſt die hohe Wertſchätzung, welche der hl. Thomas für das Opus imperfectum in Matthaeum ausſpricht, deſſen Verfaſſerſchaft er ſogar dem Beſitz der Stadt Paris vorzöge; daß der Verfaſſer dieſes Kommentars ein Arianer iſt, entging dem in ſolchen Fragen mit ſeiner Zeit unkritiſchen Fürſten der Scholaſtik. Wenn Albertus Magnus im Kommentar zur Coel. Hierarch. (ed. Lugd. 1651 p. 4) ſagt, die causa efficiens principalis dieſer Schrift ſei, wie bei allen theologiſchen Büchern, der hl. Geiſt, durch deſſen Inſpiration die hl. Männer geſprochen hätten, ſo verraten doch die von Langen ſelbſt geſperrten Worte, daß beim Doctor universalis, wie bei den übrigen damaligen Theologen, der Inſpirationsbegriff der ſcharfen Grenzen, die er ſeit dem 16. Jahrhundert erhalten hat, noch entbehrte. Mochten die mittelalterlichen Theologen Dionyſius auch für inſpiriert, für ein „nachträgliches Organ der Offenbarung“ halten und allen Vätern voranſtellen, ſo iſt es doch keinem eingefallen, ſeine Schriften der hl. Schrift völlig gleichzuſetzen. Er ſteht an der Spitze der Väter, aber hinter den Hagiographen. Die „maßgebende Auktorität“, mit der die Scholaſtiker unter dionyſiſchem Einfluß beiſpielshalber die Lehre von den neun Engelchören umkleideten, iſt nicht derart, daß dieſe Lehre de

fide wäre. An zwei Beiſpielen will Langen zeigen, daß die Scholaſtiker in Fällen, wo ſie dogmatiſch gezwungen waren, ſich in Schweigen hüllten und über Dionyſius hinwegſahen, um ihr nachträgliches Offenbarungsorgan nicht aufgeben zu müſſen. Bei der Ölung ſetze er nämlich ſtatt der Salbung der Kranken die der Leichen und den Biſchöfen ſchreibe er Unfehlbarkeit im Binden und Löſen zu, was nach der ſcholaſtiſchen Vorſtellung eine Überſpannung der hierarchiſchen Jurisdiktion bedeute. Was den erſten Punkt betrifft, ſo iſt allerdings richtig, daß Dionyſius die Krankenölung nicht erwähnt, aber eine Ölung der Toten (Eccl. hier. VII, 2 Migne P. G. 3, 556 D). Daraus folgt aber nicht, daß er die eine mit der andern vertauſche, zumal da in der griechiſchen Kirche überhaupt mehr Salbungen üblich waren und ſind als in der lateiniſchen. Bei der Erklärung des Totenbeſtattungsritus ſtellt Dionyſius die Salbung des Leichnams der Salbung des Täuflings v o r der Taufe gegenüber. Ruft dieſe den Täufling zu den heiligen Wettkämpfen, ſo bedeutet jene, daß der Entſchlafene dieſe Kämpfe beſtanden und vollendet hat (VII, 3, 8 Migne 3, 565 A). Beide Salbungen ſind demnach Ceremonien und nur Ceremonien[1]). Was den zweiten von Langen erwähnten Differenzpunkt betrifft, ſo ſchreibt er den Biſchöfen ſowenig Unfehlbarkeit beim Binden und Löſen zu, daß er vielmehr ausdrücklich betont, die Gottheit erniedrige ſich nicht zur Dienerin unvernünftiger Impulſe der Hierarchen[2]). Darin hat Langen Recht, daß heute die „orthodoxeſten Thomiſten“

1) Noch auf dem Konzil von Florenz (1439) war die rituelle Leichenſalbung Gegenſtand der Verhandlung zwiſchen Griechen u. Lateinern, vgl. Stiglmayr, Ztſchr. f. kath. Theol. 1899 S. 17.

2) *οὐχ ὡς ταῖς αὐτῶν ἀλόγοις ὁρμαῖς τῆς πανσόφου θεαρχίας (εὐφήμως εἰπεῖν) ὑπηρετικῶς ἑπομένης.* Eccl. hier. VII, 3, 7 Migne 564 B. Über die Ausübung der Binde- und Löſegewalt bei Dionyſius vergl. meine Ausführungen im Hiſt. Jahrb. 1900 S. 74 ff.

die dionyſiſch-thomiſtiſche Lehre, daß die Mitteilungen Gottes an die Menſchen nur durch die Engel geſchehen und zwar von oben bis unten durch, für ein Phantaſiegebilde halten. Hier war durch Vermittlung des Dionyſius in die chriſtliche Theologie eine phantaſtiſche neuplatoniſche Vorſtellung hereingekommen, die ſich auf die Dauer nicht halten konnte.

3) Die ausführlichſten Beſprechungen meines Buches über Pſ.-Dionyſius ſtammen aus der Feder zweier Jeſuiten, Prof. Stiglmayrs [1]) und C. A. Knellers [2]). Der erſtere iſt als Dionyſiusforſcher bekannt und wir haben uns mehr als einmal in unſeren Studien die Hand der Übereinſtimmung gereicht. Wenn ich auf die Beſprechung Knellers im folgenden etwas näher eingehe, ſo geſchieht es nicht deswegen, weil er überhaupt eingehende Kritik an meinem Buche geübt hat. Ich wäre der letzte, der das Recht wiſſenſchaftlicher Kritik auf katholiſcher Seite beſchnitten ſehen möchte und das, worin Kneller mich wirklich berichtigt hat, ſei dankbar angenommen und anerkannt. Ebenſowenig geſchieht es wegen des, auch von einem ſeiner Ordensgenoſſen getadelten kleinlich-ſchulmeiſternden Tones, den er da und dort gegen mich angeſchlagen, ſondern einfach deshalb, weil der Gedankengang meiner Schrift nicht immer richtig wiedergegeben iſt, die von ihm zu meiner Korrektur gemachten Angaben nicht in alleweg ſtimmen und endlich in ſeiner Rezenſion methodologiſche Grundſätze zum Ausdrucke kommen, die nicht unwiderſprochen bleiben dürfen. Das Triennium, das inzwiſchen reichlich verſtrichen, mag dafür bürgen, daß es ſich lediglich um die Sache handelt.

Gleich die einleitende Bemerkung Knellers über die Stellung des Petavius zur dionyſiſchen Frage iſt irreführend. „Schon

1) Der „Vater der Myſtik“ im Lichte des Neuplatonismus, Hiſt.-pol. Bl. CXXV (1900) 541—550 und 613—627.

2) Stimmen aus Maria-Laach LX. 2. S. 202—208.

vor 250 Jahren ſagte Petavius von Pſeudo-Dionyſius Areopagita, er folge den Platonikern, ſoweit es nur angehe, und bemühe ſich ihre Philoſopheme mit der chriſtlichen Dogmatik zu verſchmelzen: Platonica quoad potuit decreta persecutus, christianis ea dogmatibus illigare contendit. Nach längerer Unterſuchung der beiderſeitigen Ideenlehre, und nachdem er durch eine Stelle aus Proklus die Lehre des Pſ.-D. erklärt hat, beſtimmt er die Abhängigkeit des letzteren von den Platonikern dahin, daß ſie in Wirklichkeit doch nur in der Ausdrucksweiſe beſtehe: hunc ipsum dicimus reipsa catholice ac recte sentientem, solo genere loquendi, quod e schola Platonicorum arripuit, convenisse cum illis ac secus ac res habuit suspicandi occasionem dedisse (De Deo lib. 4, c. 10, n. 1, n. 15). Das Problem, welches Petavius in den angeführten Sätzen ſich löſte" u. ſ. w. Darnach könnte man meinen, ſchon der „Vater der Dogmengeſchichte" bringe den Areopagiten mit den Neuplatonikern und ſogar mit Proklus in Verbindung. Tatſächlich ſpricht er ſich aber über die Datierung der dionyſiſchen Schriften nirgends aus und verrät hinſichtlich ihrer Abhängigkeitsverhältniſſe eine merkwürdige Unklarheit. Man kann nicht einmal ſagen, ob er ſie für echt oder für unecht gehalten hat, bekommt aber immerhin den Eindruck, daß er nicht recht an ihre Echtheit glaubt, dies jedoch nicht äußern will. Bei der Ideenlehre beſtreitet er eine materielle Entlehnung aus der griechiſchen Philoſophie und giebt nur eine formelle zu: Hinc igitur incredibiliter Dionysii illustratur ac patescit opinio, qui a Platonicis nihil nisi loquendi modum et verba ipsa mutuatus est (n. 17). Ob er aber im einzelnen Falle Plato ſelber oder die „Platoniker" ſich als die Gewährsmänner des Dionyſius denkt, und wen er unter den „Platonikern" verſteht, iſt nicht leicht zu ſagen. Die Stelle aus Proklus, dem Interpreten Platos, führt er an, um den An-

ſchluß des Dionyſius an Plato zu illuſtrieren: Ut autem magis intelligamus quantum Platonis studiosus Dionysius noster fuerit ... unum e Proclo Platonis interprete locum adferam, qui tum Platonis, tum imitantis hunc, quoad pio et christiano philosopho licet, Dionysii mentem opinionemque patefaciet (n. 14). Gleich nachher aber ſchreibt er, daß die Wörter μέθεξις und μετοχή a Platonicis proprio quodam usurpuri jure, quos secutus Dionysius et post hunc Graeci ea plurimum utuntur [1]).

Kneller „tadelt“ es nicht und tadelt es doch, daß im Anfange meiner Unterſuchung „die wenig beweiſenden Ähnlichkeiten ſich häufen, ſo daß der erſte Eindruck auf den Leſer kaum ein günſtiger ſein kann“, dabei will er aber „dem eifrigen Forſcher es zu gute halten, wenn er von dem mühſam geſammelten Material nicht einen großen Teil unbenutzt und unerwähnt beiſeite werfen wollte“. Daß den eingangs vorgeführten Coincidenzen nicht dieſelbe Beweiskraft innewohnt, wie den ſpäteren, habe ich mir ſelbſt nicht verhehlt und in dieſer Hinſicht kaum einen „Glasſplitter“ für einen „Diamant“ angeſehen. Hätte ich nun die ſchwächeren Beweiſe erſt nach den kräftigen bringen ſollen? Ich hielt es für das richtige, a minori ad majus vorzuſchreiten. Stiglmayr ſagt von dieſen Analogieen: „Sie eröffnen das Manöver mit einem leichteren

1) Von freundlicher Seite werde ich auf die Digressio brevis theologico-critica de libris s. Dionysio Atheniensi, sive Areopagitae passim inscribi solitis, utrum vere eum auctorem habeant, in der Theologia Wirceburgensis (cfr. K.L.[2] 12, 1707) IX, 407—416 (editio tertia, Paris 1880) aufmerkſam gemacht. Der Verfaſſer, Thomas Holtzklau S. J. († 1783), tritt darin für die Echtheit ein. Die Überſchrift des § 4 lautet: Opera s. Dionysio Atheniensi, sive Areopagitae inscribi solita, genuinus ejusdem partus sunt — »natura mirante!« hatte eine boshafte Hand in dem betreffenden Exemplar als kurze und ſchlagende Kritik beigefügt.

Geplänkel", und er findet, „daß ſchon auf dieſem Gebiete beachtenswerte Coincidenzen herausgehoben ſind".

Die S. 2 genannten drei neuplatoniſchen Stellen habe ich nicht, wie Kneller meint, zum Beweiſe dafür vorgelegt, „daß bei manchen Übereinſtimmungen bei Dionyſius und den Neuplatonikern es ſich ſchwer entſcheiden laſſe, wer der entlehnende und wer der gebende Teil ſei". Denn einmal handelt es ſich dabei noch gar nicht um Dionyſius, ſondern um das Chriſtentum einer- und den Neuplatonismus anderſeits. Sodann wird mir Kneller nicht die ungereimte Meinung inſinuieren wollen, die drei göttlichen Tugenden, die ſich, wie ich wohl weiß, ſchon I Kor. 13, 13 finden, und das lumen de lumine des Nicänum könnten dem 485 geſtorbenen Proklus entlehnt ſein. Auch das glaube ich nicht, daß „die Väter von Chalcedon ſich bei Proklus Erleuchtung geſucht", wohl aber, daß ſie neuplatoniſche Termini verwendet haben, wie die Väter von Vienne einen peripatetiſchen, wenn ſie die Seele als forma corporis definieren. Die drei Beiſpiele habe ich alſo zur Illuſtration nicht des vorausgehenden Nebenſatzes, ſondern des Hauptſatzes angeführt, daß „eine Wechſelwirkung ſtattgefunden hat". Daß aber bei ſo markanten Bezeichnungen der „Anklang ein zufälliger ſein kann", iſt wohl möglich aber wenig wahrſcheinlich und beim erſten Beiſpiel (Vermehrung und Stärkung von Glaube, Hoffnung und Liebe durch das Gebet) wagt Kneller es ſelber nicht zu behaupten.

Wir ſehen daraus, mit welchem Recht der Kritiker unmittelbar fortfahren kann: „Ähnlicher Beiſpiele von kaum überzeugenden Vergleichungen finden ſich namentlich auf den erſten 73 Seiten noch viele". Hierauf führt er eine Anzahl ſolcher Vergleiche an, und man wird annehmen dürfen, daß er dabei die namhaft macht, welche ihm am unwahrſcheinlichſten und am wenigſten überzeugend vorkommen. Gegen die

Art und Weiſe aber, wie er ſich den Beweis hiefür erleichtert, muß ich entſchieden proteſtieren. Ich führte nämlich S. 17 f. nicht den Ausdruck „tauſendmal“ als Coincidenz zwiſchen Proklus und Dionyſius an, was geradezu lächerlich wäre, ſondern *μυριόλεκτος*, den die beiden Autoren gerne gebrauchen, während er ſonſt ſehr ſelten iſt, wie ich durch Hinweis auf Papes Lexikon zeigte. Ferner iſt nicht der Umſtand der Vergleichungspunkt, daß „Proklus ſeine Lehrer mit hohem Lob erhebt und Dionyſius desgleichen“ — das hat Gregorius Thaumaturgus in ſeiner Dankrede an Origenes, das haben noch viele andere getan —, ſondern daß dies mit auffallend ähnlichen Wendungen geſchieht (S. 50 ff.). Stiglmayr ſagt von der von mir herausgeſtellten charakteriſtiſchen Art, wie Dionyſius auf die „Theologen, die Theologie und die Logien“ ſich beruft, ſowie von ſeinen „Lehrern und Führern“ redet: „Hier tritt uns mehr als einmal ein markanter Zug entgegen, der ſich zu einem energiſch auf Proklus weiſenden Fingerzeig geſtaltet“. Was die Vergleichung der Viſion des Karpus mit dem Er-Mythus bei Plato betrifft (S. 18 ff.), ſo will ich den Unterſchied gar nicht in Abrede ziehen, muß es aber anderſeits als ungebührliche Abſchwächung bezeichnen, daß ſich die Übereinſtimmung auf „ein paar Ausdrücke“ beſchränke. Zudem ſind, wie ich betont habe, zwei Züge, die bei Plato wohl an der Stelle ſind, in der Viſion bei Dionyſius gerade deplaciert. Am Schluſſe der Erzählung fügt Dionyſius bei: *ταῦτά ἐστιν ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι*, wozu ich S. 23 die Bemerkung machte, daß es an die prokliſche Stelle erinnere: *ὡς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι καὶ ἐγὼ πείθομαι.* Sie findet natürlich bei Kneller keine Gnade. Daß ich aber mit ihr das Ziel nicht gar weit verfehlt habe, entdeckte ich erſt nachträglich. Der Satz ſteht nämlich Wort für Wort bei Plato Gorg. 524 A/B, und zwar bezeichnenderweiſe auch am Schluſſe

eines eſchatologiſchen Stückes. Nachdem geſchildert wurde, wie die Verſtorbenen vor die Totenrichter treten, um hierauf entweder zu den Inſeln der Seligen oder in den Tartarus zu kommen, heißt es: *ταῦτ᾽ ἐστὶν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστείω ἀληθῆ εἶναι.* Das iſt nun ganz gewiß kein weltbewegender Gedanke. Aber iſt nicht bei einem ſo alltäglichen Gedanken, der auf ſo mancherlei Art ausgedrückt werden könnte, die wörtlich genaue Übereinſtimmung ſchließlich noch auffallender?

S. 30 (nicht S. 90, wie es bei Kneller heißt) liegt die Parallele nicht darin, daß „die Neuplatoniker den Merkur anrufen, Dionyſius an Chriſtus ſich wendet“, ſondern daß beide als „Redeführer“ erſcheinen und meine harmloſe Bemerkung: „In gnoſtiſchen Kreiſen wurde Chriſtus dem Hermes Logios gleichgeſtellt“, nach deren Exiſtenzberechtigung und Teleologie K. etwas inquiſitoriſch fragt, will jedenfalls unſern Dionyſius nicht zum Gnoſtiker und Chriſtus nicht zum Hermes oder umgekehrt ſtempeln. Auch das darf ich meinem Kritiker verraten, daß ich entfernt nicht daran dachte, Dionyſius könnte die Bezeichnung des Trisagion als *θεολογία* der von mir S. 47 A. 5 erwähnten Jobakcheninſchrift entlehnt haben. Darf man denn nicht mehr auf Analogieen aufmerkſam machen? Die Angabe, daß dieſer Sprachgebrauch auch bei Cyrill von Jeruſalem (Catech. myst. 5, n. 6) ſich finde, hat ſich bei einer Nachprüfung beſtätigt (ed. Rupp 1860. II, 384) und ich regiſtriere ſie dankbar.

Auch für das Bild der „nüchternen Trunkenheit“ (S. 141 Anm. 1) hat K. mehrere Parallelſtellen aus Kirchenvätern angeführt und es iſt in der Tat nicht anzunehmen, daß alle „dem Philo Chorus gemacht“. Bei Ambroſius, der auch ſonſt ſich von Philo abhängig zeigt [1]), wäre es noch am eheſten

1) Siegfried, Philo von Alexandria 1875 S. 372 ff.

denkbar. Aber gerade bei ihm iſt die von K. angeführte Stelle de Cain et Abel I, 5 am wenigſten bezeichnend, da an ihr nicht das Oxymoron „nüchterne Trunkenheit“ kommt ſondern die ebrietas des ewigen Lebens als pudicitiae custos geſchildert wird im Gegenſatz zum Weinrauſch als fomes libidinis. Ein Kapitel 19, welches weiter zitiert wird, hat das 1. Buch der genannten Schrift gar nicht. Mein Schluß auf eine philoniſche Anleihe des Gregor von Nyſſa iſt hier allem nach vorſchnell geweſen, dürfte aber durch die Beobachtung, daß er in puncto myſtiſchen Schauens ſich notoriſch an Philo anlehnt [1]), entſchuldigt ſein. Das Ganze iſt übrigens eine rein nebenſächliche Bemerkung, die für die Dionyſiusfrage ſelber gar nicht in Betracht kommt. Denn Dionyſius hat, wie ich S. 250 erwähnte, das Bild gar nicht, dagegen deutet er, unter Benützung einer prokliſchen Allegorie, Pſ. 77, 65: Excitatus est tanquam dormiens, tanquam potens crapulatus a vino.

Am Schluſſe des erſten Teiles ſeiner Rezenſion tadelt Kneller noch, daß „auch ſonſt manche Nebenbemerkungen einfließen, die nicht jedem gefallen werden“, und beiſpielsweiſe wird zuerſt genannt „S. 6 der Scherz über Kapuzinerpredigten, den man unſeres Erachtens beſſer den Proteſtanten überließe“. Darnach könnte man meinen, ich hätte mich über die Predigten der Kapuziner deſpektierlich ausgedrückt. Tatſächlich habe ich die Auslaſſungen P. Leoniſſas Ord. Cap. gegen Stiglmayr S. J. und mich eine Kapuzinerpredigt genannt, wobei ich dieſe Bezeichnung für ein längſt in die deutſche Literatur übergegangenes interkonfeſſionelles geflügeltes Wort hielt. Ob meine Charakteriſierung die richtige war, mögen unparteiiſche Beurteiler entſcheiden. Es hieß dort u. a.: „O Glanz des hl. Thomas, wohin biſt du verſchwunden“! Leoniſſa, der Verteidiger der Echtheit des Dionyſius, hatte auch ge-

1) Th. Qu.-Schr. 1898 S. 397—420.

legentlich die Liebenswürdigkeit, Stiglmayr und mich als Beiſpiele für die Inferiorität der katholiſchen Wiſſenſchaft hinzuſtellen, während v. Hertling den gegenwärtigen Stand der Dionyſiusfrage als Beleg dafür verwandte, daß man auch auf ſeiten der katholiſchen Theologie der Kritik und dem Fortſchritt ſich nicht verſchließe, ſondern ſie fördere. Wenn ich ferner S. 49 Pythagoras eine „vielgefeierte Heiligengeſtalt“ nannte, ſo wollte ich damit lediglich in prägnanter Faſſung ausdrücken, daß Pythagoras von ſeinen Schülern und Anhängern bewundert und verehrt wurde wie ein Heiliger, etwa wie ein Ordensſtifter. Die Behauptung S. 60 Anm. 1, daß die Lehrer der Asceſe noch heute einen vom Beichtvater verſchiedenen Seelenführer empfehlen, iſt Kneller „völlig neu“; uns wurde es ſeiner Zeit im Prieſterſeminar durch unſern in der asceti ſchen Literatur ſehr bewanderten Regens mitgeteilt. Wenn aber Kneller glaubt, ſolche Nebenbemerkungen rügen zu müſſen, ſo beweiſt das nur, wie nervös man auf unſerer Seite geworden iſt.

Darnach erkennt aber Kneller an, „daß von S. 75 an eine Reihe von Beweiſen beginnt, welche den Anſchluß des Areopagiten an den Neuplatonismus außer Zweifel ſtellen.... Sachlich ſind zwar die Gedanken, in welchen Dionyſius und Proklus übereinſtimmen, meiſt Gemeingut der chriſtlichen Philoſophie oder Theologie. Die beſondere Faſſung derſelben bei Dionyſius läßt ſich aber nur durch Anlehnung an Proklus erklären“. Dieſe Anlehnung will aber Kneller nur in formeller Hinſicht für bewieſen halten: „Dionyſius iſt abhängig von den Neuplatonikern in ſeiner Ausdrucksweiſe, die chriſtlichen Gedanken tragen bei ihm neuplatoniſches Gewand“. Daß jener aber auch „ſachlich neuplatoniſche Philoſopheme herübergenommen, die ſich mitunter mit dem Chriſtentume nicht recht vereinigen laſſen“, hält er durch die von mir vorgelegten Beweiſe

nicht für bewieſen, wiewohl er „die Möglichkeit nicht ſchon von vornherein abweiſen und nicht um jeden Preis den Pſeudo-Dionyſius von jedem Vorwurf reinwaſchen“ will.

Vor allem vermißt K. eine genaue Definition darüber, was ich unter „Myſtik“ und unter „neuplatoniſch“ verſtehe. In den Schriften der Neuplatoniker ſeien drei Beſtandteile zu unterſcheiden. Einiges in denſelben beruhe auf Wahrheit und ſei deshalb nicht ausſchließlich neuplatoniſch, ſondern Gemeingut der Wiſſenſchaft z. B. manche Entwicklungen über das Weſen des Guten, der Schönheit, der Einheit, der göttlichen Natur u. ſ. w., die chriſtlichen Philoſophen hätten nie Bedenken getragen, derartiges als Beute Ägyptens zu benutzen. Ferner aber enthielten die neuplatoniſchen Spekulationen auch chriſtliche Beſtandteile und die chriſtlichen Denker ſeien ganz im Recht geweſen ihr Eigentum zurückzufordern. Somit könne man von eigentlich neuplatoniſchem Gut in den Schriften des Dionyſius nur dann reden, wenn neuplatoniſche Irrtümer ſich in denſelben nachweiſen ließen z. B. die Lehre von Plato als dem Weltheiland, von der Selbſtverurſachung Gottes u. dgl. Kneller meint nun freilich nicht mit dieſen Erörterungen etwas mir Unbekanntes zu ſagen, aber ſicher ſcheint ihm nichtsdeſtoweniger, daß ſie in meinem Buche nicht zu ihrem Recht gekommen ſeien. Was bei dieſer Unterſcheidung zunächſt die zweite Klaſſe betrifft, ſo habe ich doch ſelbſt S. 43 f. gerade die von K. genannten Punkte, in welchen der Neuplatonismus „der Affe des Chriſtentums“ iſt, herausgehoben: Hinwendung zum Übernatürlichen, Betonung der Überlieferung und Auktorität im Religiöſen, Gründung der Religion auf ein Dogma, Aufſtellung perſönlicher Mittler zu Gott. Von den zwei von Kneller noch angeführten chriſtlichen Anklängen in neuplatoniſchen Schriften iſt einer, auf den auch Stiglmayr hinweiſt, ganz frappant. Proklus gibt nämlich ſeinem verehrten Lehrer

Syrian, wie der Hebräerbrief (2, 10) Chriſto, den grandioſen Titel *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* mit dem Beiſatz *τοῖς γε νῦν οὖσιν ἀνθρώποις καὶ τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις* (in Parm. IV, 4 ed. Cousin, in meinem Buch S. 50). Der andere ſtimmt nicht aufs Wort, wie K. meint. Denn Act. 3, 15 (nicht 3, 5) heißt es *ἀρχηγὸς ζωῆς*, bei Plotin Enn. VI, 9, 9 (S. 145) aber *χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς*.

Was aber die andern, von Kneller entwickelten Leitſätze betrifft, ſo kann ich mit ihnen in ihrer Anwendung auf unſere Frage ſchlechterdings nicht einverſtanden ſein. Die Methode muß Prinzipienſparſamkeit ſein, ſagt Nietzſche, und hier hätten die Prinzipien in der Tat geſpart werden können. Der Syſtematiker, der daran geht, ein philoſophiſch-theologiſches Lehrgebäude zu errichten, kann meinetwegen dieſem von Kn. gepredigten Gedankenkommunismus huldigen; der kann, was irgend einmal im Laufe der Zeit und irgendwo auf der weiten Welt richtig gedacht und geſagt worden iſt, zu ſeinem Syſtem verwerten. Er kann alles, was ihm als Wahrheit erſcheint, an ſich ziehen. „Wer ſie zuerſt eingeſehen hat, iſt ſchließlich gleichgültig, und noch viel gleichgültiger iſt es, wo ſie in der uns zufällig erhaltenen Literatur zum erſtenmal ſich findet“. Meine Arbeit iſt aber im weſentlichen eine „literarhiſtoriſche Unterſuchung“, als welche ich ſie ſchon auf dem Titelblatt bezeichnet habe, und „es galt ja den Nachweis zu liefern, daß Dionyſius ohne Proklus ſchlechterdings nicht verſtändlich iſt“ (S. 257). Für den Hiſtoriker nun gilt das Suum cuique. Dem Forſcher, welcher den literariſchen Zuſammenhängen, den kultur- und geiſtesgeſchichtlichen Entwicklungsgängen nachſpürt, iſt es wahrlich nicht gleichgültig, wann ein Gedanke, und mag er noch ſo richtig ſein, und dann erſt recht, zum erſtenmal gedacht wurde und wie er ſich weiterpflanzte. K. glaubt ſeine Unterſcheidungen ſchon der h. Schrift wegen machen zu müſſen. Er ſagt, im

Buche der Weisheit z. B. finde ſich eine gewiſſe Rückſichtnahme auf den Hellenismus, eine Berückſichtigung der griechiſchen Philoſopheme, ſoweit ſie Wahrheit enthalten. Weish. 8, 7 würden die vier Kardinaltugenden genannt, die ſchon Plato aufſtellte und die ſonſt noch oft in der heidniſchen Literatur vorkommen. Trotzdem dürfe gewiß nicht der Schluß gezogen werden, daß in dieſem Punkte Platonismus in die hl. Schrift eingedrungen ſei. Jene Einteilung der Tugenden ſei eine Erkenntnis der menſchlichen Vernunft, beruhe offenbar auf Wahrheit und ſtamme ſchließlich aus Gott als dem Quell aller Wahrheit. Ich ſehe aber gar keinen Grund ein, warum man nicht ſagen darf, daß hier ein richtiges Stück Platonismus, eine wahre Erkenntnis Platos von der hl. Schrift aufgenommen und damit ſanktioniert wurde. Ein dogmatiſcher Grund liegt keinesfalls dagegen vor. Denn der Inſpiration des Weisheitsbuches geſchieht dadurch ſo wenig Eintrag, als der des Judasbriefes durch ſeine Berührung mit dem pſeudepigraphiſchen Henochbuch.

Kn. hat kein Recht, nur herübergenommene Irrtümer als Beweiſe für Entlehnung neuplatoniſchen Gutes gelten zu laſſen. Er wird doch im Ernſte nicht behaupten wollen, als „neuplatoniſch“ dürfe nur das bezeichnet werden, was am Neuplatonismus falſch iſt, während alle richtigen Erkenntniſſe der Neuplatoniker aus dem Neuplatonismus ausſchieden und Gemeingut der Wiſſenſchaft würden. Geſetzt, die Unterſcheidung von Materie und Form wäre abſolut ſicher und einwandfrei, wäre auch von allen Philoſophen angenommen, hörte ſie im ſelben Augenblick auf „ariſtoteliſch“ zu ſein? Ich verſtehe unter „neuplatoniſch“ entweder neuplatoniſche Originalgedanken, d. h. Gedanken, ſeien es wahre oder irrige, welche zuerſt von Neuplatonikern ausgeſprochen wurden, oder aber früheren Philoſophen entnommene Gedanken, die von den Neuplatonikern

weiter entwickelt oder geſteigert wurden, eine eigenartige Nüancierung oder Formulierung erhielten. Wo nun lange Gedankenreihen nebſt der Terminologie ſo zuſammenſtimmen, wie ich es bei Dionyſius und Proklus gezeigt habe, da muß auf Anlehnung geſchloſſen werden. Dieſe Anlehnung hat es bewirkt, daß Dionyſius bei ſeinen Erörterungen über Gottes Wirkſamkeit und Vorſehung, Gottes Gerechtigkeit, über das Gebet auch nicht einen einzigen ſpezifiſch chriſtlichen Gedanken oder Beweis beibringt. Bei der Gebetstheorie hat er die drei prokliſchen Gebetsſtufen ſich angeeignet. Kn. bezeichnet allerdings meine Behauptung, daß Origenes keine Gebetsſtufen kenne, unter Hinweis auf c. Cels. I, 46; VIII, 34; Hom. in iud. V, n. 2 als irrig. Da ich die Schrift des Chalkenteros de oratione unter dieſem Geſichtspunkte vergebens durchſucht hatte, war der Hinweis für mich überraſchend, erwies ſich aber beim Nachſchlagen als — irrig. Denn an der erſten und dritten Stelle kommt nicht einmal das Wort Gebet vor, an der zweiten wird geſagt, daß die Engel den Frommen, welche zu Gott beten, zu Hilfe kommen und ihr Seelenheil fördern. Von Gebetsſtufen iſt alſo, wenigſtens an den von Kn. zitierten Stellen, keine Spur.

Wenn übrigens Kn. nur durch neuplatoniſche Irrtümer bei Dionyſius von der Entlehnung neuplatoniſchen Gutes überzeugt wird, ſo kann ihm auch mit ſolchen aufgewartet werden. Oder wer hält die oben ſchon erwähnte Anſchauung des Areopagiten, daß alle Mitteilungen Gottes an die Menſchen zuvor alle Engelordnungen, vom höchſten Engel angefangen bis zum niederſten durchlaufen müſſen und nur auf dieſem Weg an ihre Adreſſe gelangen, für eine wahre Erkenntnis? Da geht es mir wie Langen: „Einen ſolchen Phantaſten möchten wir von Angeſicht zu Angeſicht ſehen“! Auch die unter dem Zeichen des Proklus ſtehenden areopagitiſchen Theorieen von den Eroten

(S. 69 ff.), von der, freilich allegoriſch gedeuteten, geraden, ſpiralförmigen und kreisförmigen Bewegung des unbewegten Gottes und der heiligen Geiſter (S. 83 ff.), der Seele (S. 150 ff.), der Rückkehr des Vielen zum Einen (S. 168 ff.), ferner ſeine Allegoreſe des göttlichen Hausbaues (S. 242 ff.), der Trunkenheit und des Schlafes (S. 249 ff.) u. ä. dürften nicht zum „Gemeingut der Wiſſenſchaft" gehören.

Das läßt indes Kn. außer acht und notiert dafür: „So macht es einen faſt komiſchen Eindruck, wenn S. 66 der Gedanke, daß die Schönheit Liebe hervorrufe, ein neuplatoniſcher genannt wird. Das iſt ein allen Menſchen geläufiger Gedanke". Ganz gewiß. Auch mir iſt das Lied bekannt mit der Strophe: Wer nie der Schönheit Reiz empfand u. ſ. w. Ich habe auf dieſen Gedanken auch keinerlei Schluß gebaut, ſondern ihn nur zur Überleitung benützt. Der „komiſche" Satz lautet nämlich: „Vom platoniſchen und neuplatoniſchen Grundgedanken geleitet, daß durch die Schönheit die Liebe hervorgerufen wird, handelt D. im Anſchluß an die Schönheit vom θεῖος ἔρως". Ich nenne alſo den inkriminierten Gedanken einen platoniſchen und neuplatoniſchen *Grund*gedanken, und es kann ganz gut ein allgemein menſchlicher Gedanke in einem Syſtem Haupt- oder Grundgedanke werden. Durch die Lehre Platos und der Neuplatoniker vom κάλλος und ἔρως und die Erwägung, daß nicht jeder chriſtliche Theolog nach der Schönheit von der Liebe ſpricht, dieſe Eros nennt und dieſen Sprachgebrauch ausdrücklich in Schutz nimmt, glaubte ich obigen Satz, auf dem übrigens gar kein Gewicht liegt, gerechtfertigt.

Kn. findet, daß der chriſtliche Urſprung von manchen Dingen, die ich beſpreche, von mir gar zu wenig berückſichtigt werde. Als Beleg wird angeführt: „So lieſt man z. B. S. 135, die Heimat der myſtiſchen Gedanken ſeien die heid-

niſchen Myſterien, aus ihnen ſeien ſie zu Dionyſius gekommen, von dieſen in die chriſtliche Myſtik des Morgen- und Abendlandes eingedrungen". Es wäre nun freilich ſehr ſeltſam, wenn ich die Myſterien als die Heimat der myſtiſchen Gedanken ſchlechtweg bezeichnete. Das iſt aber nicht der Fall. Denn a. a. O. heißt es klar und deutlich: die Heimat dieſer Gedanken d. h. der unmittelbar zuvor ſkizzierten Gedanken betr. Orgiasmus und Ekſtaſe, Reinigung, Erleuchtung und Einigung, Vergottung. Die fortſchreitende Ausgeſtaltung dieſer myſtiſchen Gedanken von kleinen Anfängen bis zum fertigen Syſtem glaube ich allerdings in meinem Buche gezeigt zu haben. Kn. ſtößt darum eine offene Tür ein, wenn er „dagegen bemerkt, daß Erſcheinungen Gottes und der Engel — alſo doch auch Myſtiſches — ſich ſchon in der Geſchichte der Patriarchen und Propheten finden, daß die Apoſtel Petrus und Paulus dergleichen kannten, Cyprian und Origenes davon reden, daß bei den Einſiedlern der Wüſte ſich wiederum derartiges findet. Dieſe Dinge müſſen doch wohl erwähnt werden, wenn man vom Urſprung der Myſtik handeln will". Nun habe ich aber mein Thema nicht ſo weit gefaßt und mir niemals angemaßt, „vom Urſprung der Myſtik zu handeln", ſondern im Vorwort geſagt, meine Unterſuchung „dürfte einen Beitrag liefern zur Entſtehungsgeſchichte der chriſtlichen Myſtik und ihrer Literatur, die ſich nicht aus der hl. Schrift allein heraus entwickelt hat". Damit glaubte ich ein für allemal geſagt zu haben, worin auch ich die Hauptquelle der chriſtlichen Myſtik erblicke. Daß für Dionyſius der Vorgang früherer Väter nicht bedeutungslos war, habe ich S. 97 im allgemeinen anerkannt und da und dort noch ſpeziell belegt. Kn. dokumentiert durch ſeine Gegenbemerkung, daß er Kern und Stern meiner Frageſtellung verkannt hat, obwohl ich S. 136 ausdrücklich betonte: „Selbſtverſtändlich handelt es ſich bei unſerer

Unterſuchung nicht um die Möglichkeit und Tatſächlichkeit ſolcher Erſcheinungen in alter und neuer, heidniſcher und chriſtlicher Zeit, ſondern lediglich um die literarhiſtoriſche Frage, wie dieſe myſtiſchen Gedanken theoretiſch gefaßt und ſyſtematiſch weiter entwickelt wurden". Damit iſt doch geſagt, daß es ſich nicht um die Erſcheinungen, ſondern um die Theorie der Erſcheinungen handelt. Mit der gleichen Logik könnte Kn. erklären, die Einteilung der Engel in 3 × 3 Chöre ſtamme nicht von Dionyſius, weil — Engelordnungen ſchon in der hl. Schrift und bei früheren Vätern erwähnt würden, oder der bekannte ontologiſche Gottesbeweis ſei nicht vom hl. Anſelm von Canterbury formuliert, weil — die Exiſtenz Gottes ſich ſchon in der hl. Schrift und bei den Kirchenvätern fände.

Bezüglich der *διάκρισις πνευμάτων* (S. 127) bedaure ich zu einem Mißverſtändnis Anlaß gegeben zu haben. Der aus I. Kor. 12, 10 geläufige Ausdruck kommt nämlich de myst. 2, 3 nicht vor, wohl aber die Sache ſelbſt. In der vita Antonii n. 35 u. 36[1]), worauf Kn. verweiſt, ſind in der Tat die Unterſcheidungsmerkmale auch aufgeführt.

Zum Schluß kommt Kn. noch auf die Lehre von der „Vergottung" zu ſprechen, weil er glaubt, daß ſie mir am meiſten Bedenken erregt habe. Allein viel mehr Bedenken erregt mir nun die Art und Weiſe, wie Kn. den erſten Satz des betreffenden Paragraphen wiedergibt. Durch eine Gegenüberſtellung möge ſie illuſtriert werden.

S. 190 (nicht S. 90).	Bei Kn.
Das Endreſultat des ganzen myſtiſchen Entwicklungsprozeſſes, das Ziel, welches durch den dreifachen Weg der Reinigung,	„Das Endreſultat des ganzen myſtiſchen Entwicklungsprozeſſes", heißt es S. 90, „iſt die ‚Ver-

1) Migne, P.Gr. 26, 893 sq.

Erleuchtung und Einigung, durch Gebet und Opfer, durch Kathartik, Teleſtik und Theurgik, durch Logien und Hierarchie erreicht werden ſoll, iſt die „Vergottung“. Das ſind prokliſch-dionyſiſche Gedanken, welche durch Plato und Plotin vorbereitet waren, wenn ſie auch in dieſer prononcierten Form von ihnen nicht ausgeſprochen wurden.

gottung‘. Dies ſind prokliſch-dionyſiſche Gedanken, welche durch Plato und Plotin vorbereitet waren“.

Ich muß annehmen, daß er die hier (nicht in meinem Buche) geſperrten Worte nur deshalb unter den Tiſch fallen ließ, und zwar ohne auch nur die Andeutung einer Auslaſſung zu machen, weil er ſie für völlig irrelevant hielt. Damit hat er aber gezeigt, daß ihm das Verſtändnis für die hier hereinſpielenden Gedanken und Fragen abgeht. Auf die bibliſche Grundlage der „Vergottung“ habe ich, wie Kn. dann auch anerkennt, ſelber S. 191 hingewieſen. Gewiß iſt der Gedanke ſchon in der hl. Schrift großartig, daß aber von ſeiner ſchlichten, ſtillen Größe in der Schrift bis zu ſeiner üppigen Faſſung und breiten Aufdringlichkeit bei Dionyſius ein weiter Weg iſt, wird kein Unbefangener beſtreiten. Weder Irenäus, auf welchen Kn. verweiſt [1]), noch die folgenden Kirchenväter haben die Lehre in ſolcher Ausgeſtaltung. Kn. ſelber will ſchließlich, freilich „höchſtens“ zugeben, daß die Ausdrucksweiſe und die Vorliebe, mit welcher Dionyſius dieſem Stück des Chriſtentums ſeine Aufmerkſamkeit zuwendet, auf prokliſchen Einfluß zurückzuführen ſei. Anderſeits gebe ich zu, daß „die Sache

1) Adv. haer. lib. V praef.: »Qui (sc. Jesus Christus) propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse.

ſelbſt", d. h. der urſprüngliche, einfache Grundgedanke, chriſtlich iſt, da er in der hl. Schrift ſich findet. Daß er aber von den Neuplatonikern aus dem Chriſtentum bezogen wurde, ſcheint mir doch nicht ſo wahrſcheinlich zu ſein, da ſie ihn ja beim Altmeiſter Plato vorfanden (S. 137). Meine Bemerkung, daß den dionyſiſchen Ausführungen von der prokliſchen Vorlage her ein emanatiſtiſch-pantheiſtiſcher Klang anhafte, erachtet Kn. als nicht erwieſen. Er darf aber von mir nicht erwarten, daß ich bei Dionyſius Pantheismus nachweiſe, da ich doch nur von pantheiſtiſchem Klange rede und ausdrücklich beifüge, daß er es nicht genau ſo meint wie Proklus, daß man ſeine Worte auch theiſtiſch deuten könne (S. 194). Bei einem „Klang" kommt es ſchließlich aufs Gehör an, und darüber läßt ſich ſowenig als über Geſchmack ſtreiten. Wenn Kn. gegen Dionyſius nachſichtig und weitherzig ſein will, ſo möchte ich ihn darin nicht ſtören. Einem modernen katholiſchen Theologen möchte ich aber nicht raten, die areopagitiſche „Vergottungsſprache" zu reden. Er könnte dabei ſehr unliebſame Erfahrungen machen. Ich ſchließe mit Stiglmayrs Worten: „Die Art, wie Plotin, Proklus, Dionyſius und manche mittelalterliche Myſtiker, Eckart insbeſondere, die Vollziehung jener Weſenseinigung mit Gott beſchreiben, inſofern ſie dabei alle Tätigkeit menſchlichen Denkens negieren, zeigt immer wieder die verwandten Züge, bald mehr bald weniger mit pantheiſtiſchem Klange".

4.

Daniel Concina und die ſog. reinen Pönalgeſetze.

Von Prof. Dr. Anton Koch.

Daß der Ordensgenoſſe des hl. Thomas, der gelehrte Daniel Concina († 1756), den Konſtitutionen religiöſer Genoſſenſchaften keinen bloßen Strafcharakter beimißt, iſt Theol. Qu. 1900, 253 ff. gezeigt worden. Von noch größerem Intereſſe iſt die Lehranſicht des berühmten Dominikaners über die Verpflichtung der *bürgerlich-weltlichen* Geſetze. Aus der ganzen Richtung des jeder Abſchwächung der chriſtlichen Sittenlehre abholden Ordenstheologen darf man zum voraus den ſicheren Schluß ziehen, daß er mit aller Entſchiedenheit für eine gewiſſenhafte Beobachtung der ſtaatlichen Geſetze in jeder Hinſicht eintreten wird. Tatſächlich bezeichnet er auch die Lehre, daß jedes gerechte Geſetz im Gewiſſen unter Sünde verpflichte, als eine unantaſtbare Glaubenswahrheit, die vom hl. Paulus mit klaren Worten vorgetragen werde [1]). Nicht bloß des Zornes oder der Strafe wegen, ſondern um des Gewiſſens willen muß man der rechtmäßigen Obrigkeit Gehorſam leiſten. Conscientia ipsa ligata est, idcirco praemittit apostolus: „ideo necessitate subditi estote“ (Röm. 13, 5). Necessitas haec obligationem prodit conscientiae. Aus den weiteren Worten des Apoſtels: qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit (13, 2) folgt unabweisbar, daß die

1) Theol. christ. dogm.-mor. Ed. novissima, Romae 1763 tom. VI. lib. I de nat. et gent. iure diss. V de legum hum. effectibus et vi obligandi c. 3 n. 1: Legem hanc (humanam), dummodo iusta sit, obligare et quidem in conscientia et sub gravi culpa, veritas fidei est, quam declarat apostolus Paulus ad Rom. 13, 1—5 (S. 113a).

Übertreter des menſchlichen Geſetzes nicht bloß gegen dieſes, ſondern gegen das göttliche Geſetz ſelbſt ſich verſündigen, gegen das erſtere unmittelbar, gegen letzteres indirekt[1]). Darum wird allgemein die Sünde definiert als factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem[2]).

Die theologiſche Streitfrage, ob es überhaupt ein wirkliches Geſetz gebe, das in keiner Weiſe im Gewiſſen verpflichte, entſcheidet Concina durch die sententia communis, daß die Verbindlichkeit im Gewiſſen unmittelbar mit dem Begriff des Geſetzes gegeben ſei. Jedes Geſetz verpflichtet im Gewiſſen aut ad culpam aut ad poenam. Ja es gehört zum Weſen des Geſetzes, daß es nicht bloß unter Strafe, ſondern auch unter Sünde verpflichtet, wie St. Thomas (S. th. 1, 2 q. 96 a. 4) lehrt: leges positae humanitus sunt iustae vel iniustae; si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur. Daher kann auch der Geſetzgeber kein wahres Geſetz erlaſſen, ohne ſeinen Untergebenen die Pflicht des Gehorſams aufzuerlegen. Die Schuld kann er wohl mindern, aber nicht den pflichtmäßigen Gehorſam ganz aufheben[3]). Es unterliegt ſomit keinem Zweifel,

1) a. a. O. Qui legem humanam violant, non modo contra hanc, sed contra ipsam aeternam Dei legem peccant, quoniam principes Dei nomine imperant ... Transgressores ergo legum humanarum immediate peccant adversus legem humanam et consequenter contra legem aeternam.

2) a. a. O. Vgl. S. Augustinus c. Faust. Manich. l. 22 c. 27 Mig. P. l. 42, 418.

3) a. a. O. n. 2: Disputant hic theologi, detur ne vera lex quae in conscientia non obliget. Et communiter resolvunt inseparabilem a vera lege esse obligationem aut ad culpam aut ad poenam. Quin de ratione legis est non modo sub poena, verum etiam sub culpa obligare ut inquit S. Thomas ... Quare nec ipse legislator ferre veram legem potest quae obligationem oboediendi subditis non imponat. Minuere culpam valet, sed tollere omne parendi debitum nequit (S. 113b).

daß Concina im Prinzip ein ſog. reines Pönalgeſetz, eine lex pure poenalis anerkennt, quae nullo imposito praecepto dumtaxat poenam subeundam decernit, z. B. si quis frumenta extraxerit aut introduxerit, si quis arma detulerit, tantum pecuniae solvet[1]). Wie bald erſichtlich wird, nimmt er aber mit vielen anderen Theologen[2]) nur eine alternative oder disjunktive Verpflichtungsweiſe eines ſolchen Geſetzes an[3]). Zugleich ſei daran erinnert, daß es ſich bei den von Concina genannten Beiſpielen gar nicht um eine Strafe, ſondern nur um eine beſtimmte Taxe oder Steuer handelt[4]). Bleibt alſo auch die Tatſache beſtehen, daß der Dominikaner prinzipiell an der Möglichkeit und Wirklichkeit ſog. reiner Pönalgeſetze feſthält, wie ganz anders geſtaltet ſich ſeine Lehre in der Praxis!

Fürs erſte ſtellt er ſich die Frage, wie ein Strafgeſetz, ſpeziell ein ſog. reines Strafgeſetz im Gewiſſen verpflichte, näherhin poenae temporales inflictae a lege poenali sunt ne sufficiens signum obligationis sub culpa gravi? Iſt die Strafe überhaupt ein Kriterium der ſog. bloßen Pönalgeſetze?

Der Auguſtinerchorherr Martin Azpilcueta, genannt Navarrus († 1586) hat primus omnium die Theſe aufgeſtellt, daß überhaupt kein menſchliches Geſetz (lex pure humana), ſei es ein bürgerliches oder kirchliches, ſofern es zeitliche Strafen verhänge, im Gewiſſen verbindlich ſei[5]). Obgleich Dominikus

1) a. a. O. c. 4 n. 1: Lex poenalis a poena quam imponit, nomen subit et distinguitur a morali quae conscientiam stringit nulla adiecta transgressoribus poena. Lex ista duplex. Altera simplex seu pure poenalis, altera lex poenalis mixta quae praeceptum et poenam includit: praecipimus, vetamus sub tali poena, ne hoc fiat.

2) Vgl. Th. Q. 1900, 279 f., 281 A. 1; 1902, 604. Pruner, Kath. Moraltheol. 1902^{3} S. 97 u. 360. Michel, theol. mor. princ. I, 155; 170. Vgl. Stimmen aus M. Laach XIII (1877) 311; Studien u. Mitteilungen 1894, 181.

3) l. c. c. 4 n. 7; c. 5 n. 2. 4) Vgl. Th. Q. 1902, 604 f.

5) Enchiridion seu manuale confessariorum et paenitentium. Antverpiae 1579 c. 23 n. 55 et 56 (S. 536 f.) Vgl. n. 59 (S. 538).

Viva S. J. († c. 1710) es als ſicher bezeichnet, daß ein kirchliches Geſetz, das eine ſchwere geiſtliche Strafe androhe, sub mortali verpflichte, hält er doch ſofort die Anſicht des Navarrus für eine sententia probabilis[1]), nämlich die Meinung, quod nulla lex imponens poenam temporalem quomodocunque gravem obliget in conscientia sub gravi, es wäre denn daß der Geſetzgeber ausdrücklich ſeinen Willen, unter ſchwerer Sünde zu verpflichten, kundgebe (a. a. O.). Ganz mit denſelben Gründen wie der Theatiner Anton Diana[2]) ſucht auch P. Viva die Theſe des Navarrus zu ſtützen. Es könne der Geſetzgeber, meint er, ſehr wohl zur Übernahme der Strafe ohne auch zugleich zur Schuld verpflichten, denn eine ſolche Strafe ſei gerecht, weil ſie zwar nicht eine culpa theologica seu peccatum, aber doch eine culpa politica seu civilis zur Vorausſetzung habe. So könne z. B. im Kriege jemand unter Androhung der Todesſtrafe (sub poena vitae) die Pflicht, Wache zu halten, auferlegt werden, ohne daß er sub mortali zu wachen verpflichtet ſei. Der Einwand, daß wer ſich der Todesgefahr ausſetze, ſchwer ſündige, ſei unberechtigt, weil Diana mit Recht bemerke, man könne das Geſetz ſo vorſichtig (tam caute) übertreten, ohne Gefahr zu laufen, ertappt zu werden, ut non subsit periculo, ut deprehendatur[3]). Auch Navarrus meint, daß derjenige nicht ſündige, der gegen

1) Cursus theol.-mor. t. I p. I de legibus q. 4 a. 2 n. 1: Certum est, quod lex ecclesiastica imponens poenam gravem spiritualem transgressoribus obliget sub mortali, probabilis tamen est sententia Navarri, Covarruviae († 1577), Reginaldi († 1623), Palai († 1633) et aliorum apud Dianam († 1663).

2) Concina l. c. c. 4 n. 4 bemerkt ironiſch: ubique doctrina Dianae recurrit (S. 116[b]). Lehmkuhl bezeichnet Diana als auctor aliquando benignior (theol. mor. II 830).

3) Viva a. a. O. Der Autor weist auch auf die ſchwere Strafe hin, welche Gefangenen für den Fall der Flucht angedroht wird. Vgl. dazu Th. Q. 1902, 607.

ein ſo ſchwere Strafen ſtatuierendes Geſetz handle, nam tanta cautione quis hanc legem violare potest, ut in probabile poenae ab ea constitutae periculum non incurrat (l. c. n. 57 S. 537).

Daß dieſe Lehre die Zuſtimmung eines ſo ernſten und gewiſſenhaften Mannes, wie Concina war, nicht gefunden hat, liegt auf der Hand. Nicht ohne einen gewiſſen Sarkasmus macht er zuerſt die Bemerkung: quo ergo sagaciores sunt subditi in deludenda principis lege, eo sunt feliciores. Quantum haec Dianae doctrina et rectae rationi et principum potestati et tranquillitati reipublicae repugnet, nemo non vidit (a. a. O.). Sodann legt er ſeine Lehre „perspicue“ dar.

Für ihn kann gar kein Zweifel darüber beſtehen, daß auch menſchliche Strafgeſetze (leges poenales mixtae), die unter beſtimmten Formeln (z. B. praecipimus, iubemus, mandamus, vetamus) etwas befehlen oder verbieten, sub culpa gravi im Gewiſſen verbindlich ſind. Ratio evidens est. Denn, ſagt er (l. c. n. 5), die göttlichen Geſetze verpflichten ſchwer, auch wenn ſie die größten Strafen auferlegen. Alle ſog. leges praeceptivae verpflichten im Gewiſſen. Wenn alſo die Geſetzgeber zu dem Gebot (ultra praecepta) noch Strafen (poenas) hinzufügen, ſo erklären ſie dadurch die Verpflichtung eben als eine noch ſchwerere (gravius se obstringere subditos legislatores declarant). Deshalb iſt die Anſicht des Navarrus, leges humanas etiam praeceptivas non obligare ad poenam aeternam, ganz und gar unwahrſcheinlich (nullo modo probabilis). Auch ſind die von ihm angeführten Gründe von keiner Bedeutung (nullius momenti). Der Grundſatz, odia esse restringenda, iſt freilich wahr und giltig, aber nur iuxta rationis et aequitatis regulas. Die Annahme, daß die weltlichen Geſetzgeber (principes) nicht an eine Verpflichtung im Gewiſſen (culpa) denken und ein Staat ſchon allein durch

harte Strafgeſetze (sola poenarum severitate) regiert werden könne, iſt unbegründet, ein vanum commentum. Auch die heidniſchen Regenten haben nicht an Sünde und ewige Strafe bei ihrer Geſetzgebung gedacht und dennoch gebietet der Apoſtel Paulus den Gehorſam gegen ihre Geſetze des Gewiſſens wegen. Endlich iſt die von Navarrus geltend gemachte Gewohnheit nicht beweiſend, ja ſie beweist gegen ihn (contra eundem urget), da die sententia communis die gegenteilige Lehre verteidigt nec consuetudo ex transgressorum multitudine, sed ex doctrina sana et sanctorum hominum sumenda est. Somit iſt die Anſicht, daß überhaupt kein menſchliches Strafgeſetz, und wäre es auch eine lex pure humana, sub culpa, unter einer Sünde obligiere, von P. Concina als gänzlich unhaltbar abgewieſen.

Eine Kontroverſe (dissidium), ſagt er, beſteht dagegen betreffs der ſog. lex mere poenalis (a. a. O. n. 6). Die Anſicht, daß ein ſog. reines Pönalgeſetz, kirchliches oder ſtaatliches, auch wenn es die ſchwerſten Strafen androhe, nicht im Gewiſſen verpflichte, weil ad incurrendam poenam, etiam gravissimam, nicht eine theologiſche Schuld (Sünde) verlangt werde, ſondern eine rein juridiſche Schuld (culpa civilis et politica) hinreichend ſei, verwirft der Dominikaner als opinio minus probabilis und faßt die weltlich-bürgerlichen leges pure poenales nur als „leges disiunctivae“ auf, z. B.: nemo extrahat frumentum, aut si extraxerit, solvat quinquaginta aureos; nemo arma deferat, qui detulerit, eadem amittat. In dieſem Falle ſtimme auch er der Anſicht zu, welche lehre, nullam adesse obligationem sub culpae theologicae reatu (a. a. O. n. 7). Sofort aber bemerkt er, daß die atrocitas poenarum nicht das Kriterium eines bloßen Strafgeſetzes, ſondern eines wirklichen Moralgeſetzes ſei: „Dico, quoties lex poenalis imponit gravissimas poenas, mortis, infamiae, triremium, exilii, con-

fiscationis omnium bonorum, obligare sub culpa morali, etiamsi praeceptum verbis expressum non contineatur in lege". Denn man muß doch geziemenderweiſe annehmen (sentire nos convenit), daß der Geſetzgeber in legibus condendis vernünftig handelt. Der geſunden Vernunft widerſpräche es, die ſchwerſten Strafen über diejenigen zu verhängen, die ſich keiner Sünde ſchuldig gemacht haben. Auch die Geſetzgeber ſelbſt haben eine Gewiſſenspflicht und verpflichten darum gerade bei ſchweren Strafen sub culpae reatu. Alſo, ſo ſchließt Concina mit vollem Rechte, atrocium poenarum impositio argumentum est, legislatorem velle omni efficaciori modo quo valet adstringere subditos suos ad observandas leges. Ja wollte man alle Fürſten, Könige und Kaiſer fragen, ob ſie im Gewiſſen verpflichten wollen, jeder würde zur Antwort geben, daß er omni et meliori possibili modo ſeine Untertanen sub culpa obligieren wolle, um ſo mehr, als ſie wiſſen, daß gerade die Gewiſſensverpflichtung (sub culpae reatu) für gewiſſenhafte Untertanen das wirkſamſte Mittel für pflichtmäßige Beobachtung der Geſetze iſt [1]). Wie, ſo fragt Concina, otiosam ne tenere illi volunt potissimam suae potestatis vim? Quae omnia confirmantur ex materiae gravitate. Poenae atroces enarratae nunquam infliguntur nisi in materia gravi et gravissima, quae conducit bono communi reipublicae. Darum iſt die Verletzung der unter ſchwerer Strafe eingeſchärften Import- und Exportgeſetze ſchwer ſündhaft [2]). Denn dieſe Geſetze verpflichten wegen der hohen Strafe

1) a. a. O. n. 7: Immo potissimum principes intendunt potestate sibi a Deo collata uti, obligandi scilicet subditos ad legum suarum observantiam sub culpae reatu, cum sciant hoc esse potissimum vinculum obstringendi subditos bene moratos (S. 117a).

2) l. c. n. 8: Hinc colliges, graviter peccare illos qui violant leges vetantes ne aliquae merces aut introducantur aut extrahantur

im Gewiſſen und ihre Verletzung ſchädigt überdies ſchwer das Gemeinwohl [1]). Ob die ſtädtiſchen Weide-, Holz-, Fiſcherei- und Jagdgeſetze unter Sünde verpflichten, ſei aus der Art und Größe der Strafen oder aus dem Wortlaut des Geſetzes zu erſchließen (vgl. Th. Qu. 1902, 598 ff., 605 ff.). Concina hält eiusmodi leges villarum, oppidorum etc. für keine wirklichen Geſetze ex defectu potestatis (n. 8). Schließlich faßt er ſeine Lehre kurz alſo zuſammen: vix principes condunt leges quae sint pure poenales, denn in wichtigen Dingen wollen ſie mit dem Aufgebot ihrer ganzen Machtvollkommenheit verpflichten und fügen deßhalb dem Geſetze Strafandrohungen hinzu, damit die Untergebenen die Größe der Verpflichtung beſſer erkennen (evidentius intellegant comprehendantque). Die Verletzung ſolcher Geſetze iſt darum nicht bloß eine Sünde gegen die (Selbſt-) Liebe, weil man ſich beſtimmten Gefahren ausſetzt, ſondern auch eine Übertretung des unter Schuld verbindenden Strafgeſetzes (quia violant legem poenalem, quae sub culpa obligat). Auch bleibt zu bedenken, daß jedes Geſetz ſeiner Natur nach ad culpam verpflichtet und eine Ausnahme von dieſer Verpflichtung darf nur dann präſumiert werden, wenn ſie der Geſetzgeber ausdrücklich gemacht hat. Im Zweifelsfalle, ob eine ſolche Ausnahme gemacht ſei oder nicht, beſteht die Verpflichtung sub culpae reatu, mögen die Probabiliſten dagegen ſagen, was ſie wollen [2]).

---

sub poena exilii, perpetui carceris, infamiae, confiscationis omnium bonorum etc.

1) Ebenda: Quoniam leges istae obligant in conscientia ob rationes datas. Et istarum legum violatores perniciosi sunt bono communi principatus. Introductio exterarum mercium saepe gravissime nocet artificibus patriae, detrimentum infert principis aerario et plurima mala parit.

2) a. a. O. n. 9: Illudque memoriae commendandum, quod lex quaeque natura sua obligat ad culpam, et exemptio ab hac obli-

P. Concina gehört alſo im Prinzip zu den Vertretern der Lehre von den ſog. reinen Pönalgeſetzen, in praxi aber exiſtieren nach ſeiner Meinung kaum bürgerlich-weltliche Geſetze, die leges mere poenales wären. Eine noch größere Einſchränkung dieſer Geſetzeskategorie ergibt ſich aus der folgenden Betrachtung.

An zweiter Stelle fragt Concina, ob die Steuergeſetze im Gewiſſen verpflichten, lex quae tributum imponit, obligat ne in conscientia? Der Franziskaner Angelus Carlatus (de Clavaſio), der berühmte Verfaſſer der Summa angelica († 1495), der uns bekannte Navarrus, ſodann Paulus Barbus O. P., nach ſeiner Heimat Soncino genannt Soncinas († 1494), Bartholomäus de Medina O. P., der geſchätzte Kommentator des hl. Thomas († 1581), und andere haben die Frage verneint. Concina faßt die Gründe (ratiunculae) der sententia negans kurz alſo zuſammen: 1. Es ſei eine allgemeine Annahme (communis hominum sensus seu iniversalis consuetudo), daß die Steuergeſetze ſog. reine Pönalgeſetze ſeien, leges mere poenales, quae in conscientia non obligant, sed solum ad mulctam subeundam, si vectigalia non solvantur. 2. Sie ſeien disjunktive Geſetze, nämlich: solve, aut nisi solveris, deprehensus mulctam dabis. 3. Durch die Zahlung der auferlegten Geldſumme werde hinreichend für den Aufwand des Staates (sumptibus principatus) geſorgt. 4. Soviele Steuern (vectigalia) ſeien ungerecht, und deshalb wäre es allzu hart (nimis durum), die Untertanen zur Zahlung ſovieler Steuern (tributa) im Gewiſſen zu verpflichten (c. 5 n. 2).

Dieſe Lehre erklärt P. Concina (c. 5 n. 3) gemäß des

---

gatione exceptio est peculiaris, quae nisi a legislatore exprimatur praesumi nequit. In dubio autem utrum legislator excipiat nec ne ab hac obligatione, tenendum est, eum non excipere, sed contra obligare sub culpae reatu: quidquid in oppositum dicant probabilistae.

communis theologorum sensus (der damaligen Zeit) für eine opinio laxa, falsa et verbo Dei repugnans, bezw. für einen ganz offenkundigen Irrtum (error apertissimus). Schon der gelehrte Franziskaner Alfons de Caſtro († 1558) habe ihn stilo acri et eleganti bekämpft[1].

Vor allem, erklärt Concina (n. 4—6), ſind die Zeugniſſe der hl. Schrift (Röm. 13, 6—7; Mt. 22, 21), welche die Zahlung der Steuern vorſchreiben, ſo klar und lichtvoll (luculenta testimonia), daß man ſich wundern muß, wie ein Theologe ſich finden konnte, der es wagte, die sub culpae reatu verbindende Steuerpflicht zu verneinen. Quid luculentius adduci potest, ut evincatur divina lege solvenda principibus esse tributa? Auch das Naturgeſetz verpflichtet zur Zahlung der Steuern. Wie der Herr ſeinem Diener nach dem natürlichen Rechte pflichtmäßig den bedungenen Lohn zahlen muß, ſo haben die Fürſten einen Rechtsanſpruch auf Belohnung für die dem Untertanen imperando regendo defendendo geleiſteten Dienſte. Dieſe Entlohnung geſchieht durch die Zahlung der Steuern und Abgaben. Daher verpflichten die Steuergeſetze im Gewiſſen ebenſo wie jene Geſetze, welche die Zehntabgaben vorſchreiben[2]. Den Soldaten gebührt nach natürlichem und

1) Er ſchrieb ein eigenes Buch de potestate legis poenalis. Gemäß Concina erzählt er: Wegen dieſer *falſchen* Lehre haben viele die Steuern und Zölle verweigert, wie er aus eigenſter Erfahrung wiſſe. Allen Kaufleuten, die ihn in dieſer Sache konſultierten, habe er immer konſtant erwidert: illos qui talia tributa denegant, peccare mortaliter et teneri ad restitutionem. Nur um dieſem verderblichen Irrtum, der die Urſache vieler Sünden ſei, zu ſteuern, habe er ſein Buch verfaßt.

2) l. c. n. 5: Lex ipsa naturalis tributorum solutionem praecipit. Nonne famulis qui dominis suis operas locant pacto pretio, iure naturae pretium istud debetur? Principes operas suas populis locant ut serviant imperando regendo defendendo populos, quemadmodum servi inserviendo. Nec aliud discrimen reipsa est nisi quod isti inserviunt, illi iubent diriguntque. Ergo stipendium non secus ac servis ex iustitia debetur. Porro pretium istud solvitur

göttlichem Rechte der Sold für ihre Dienſte für das Vaterland, um ſo mehr ſind dem Regenten angemeſſene Abgaben zu zahlen, da er im Krieg und im Frieden den ganzen Staat leitet und für die allgemeine Ruhe Sorge trägt, da zudem dieſe Tribute nicht ſo faſt für die Perſon des Herrſchers als zur Beſtreitung der allgemeinen Staatsbedürfniſſe geleiſtet werden[1]). Endlich iſt die Verletzung der Steuergeſetze eine Sünde gegen die iustitia commutativa und verpflichtet daher zur Reſtitution, denn zwiſchen den Regenten und den Steuernpächtern beſteht ein oneroſer Vertrag. Letztere haben alſo ein ſtrictes Recht auf die Einziehung der durch rechtlichen Kauf erworbenen Abgaben, Steuern und Zölle[2]).

Concina unterläßt es nicht, gegenüber einer kaſuiſtiſch-probabiliſtiſchen Abſchwächung der Gewiſſenspflicht ſeine Lehre durch die Autorität des hl. Auguſtin zu ſtützen. Ein Biſchof Paulus hatte „sub potentissimae domus nomine“, alſo „sub alieno nomine“ Grundſtücke gekauft, um nicht Steuern (Sporteln) zahlen zu müſſen. Sein Nachfolger Bonifatius wollte, da Paulus „fisco obnoxius“ war, gewiſſenshalber dieſe Beſitz-

---

tributorum et vectigalium contributione. Leges itaque quae taxant definiuntque quantitatem tributorum, in conscientia obligant sicuti in conscientia adstringunt leges quae decimarum solutionem praecipiunt pro pastoribus qui animas dirigunt (S. 119a).

1) l. c. Militibus qui pro patria pugnant, iure naturali et divino stipendia debentur. Potiore ergo iure solvenda congrua stipendia sunt principibus qui universam rempublicam qua civili qua militari regimine defendunt conservant atque communem omnium pacem et tranquillitatem procurant. Tributa quippe haec non tam ad principis sumptus quam ad reipublicae onera sustinenda penduntur (S. 119a).

2) l. c. n. 6: Ut autem facilius haec tributa exigant, pacto pretio ea locant publicanis contractusque celebratur utrimque onerosus et publicani ius emptum a principe possident exigendi praefata tributa. Qui vero ius istud violant, contra commutantem iustitiam peccant et restitutioni obnoxii sunt (S. 119a).

tümer nicht übernehmen. Darum befürwortet Auguſtin, nachdem er das Unrecht (iniquitas) des Biſchofs Paulus aufgedeckt, das Bittgeſuch des Bonifatius bei (dem ſtaatlichen Beamten) Olympius, er möge ihm durch die Gnade des Kaiſers die Erlaſſung der Fiscalſchulden (fiscalia debita) erwirken. Wenn das aber nicht möglich ſei, ſo werden die Diener der Kirche lieber in Armut leben als mit dem Bewußtſein eines Betruges das Notwendige beſitzen[1]). In Übereinſtimmung mit dem ganzen chriſtlichen Altertum[2]) hält Auguſtin die Steuer für eine Schuldigkeit an das Gemeinweſen und die Steuergefährdung (Defraudation) für ein Unrecht an fremdem Gute. In dem angeführten Briefe ſchreibt der Kirchenlehrer: ein am Fiskus verübter Betrug werde nicht deßwegen, weil er an dem Fiskus geſchah, ſeiner widerrechtlichen Natur entkleidet: nolumus, quoniam fisci debitor fuit, hunc scrupulum habere in conscientia. Neque enim fraus ista, quia fisco fiebat, ideo non fiebat[3]). Concina hätte auch auf die Äußerung Auguſtins hinweiſen können, daß derjenige ſich in einem großen Irrtum befindet, welcher wähnt, er habe in ſeiner Eigenſchaft

1) Augustin. ep. 96 n. 2: Quod si fieri non potest, melius inopiae laborem servi Dei tolerant quam ut necessariorum facultatem cum conscientia fraudis obtineant. Mig. P. l. 33, 357.

2) Zu der bezüglichen Lehre des chriſtlichen Altertums vgl. Th. Q. 1902, 587—91. Capitaine, de Origenis ethica, Münſter 1898, 129. — In den acta martyrum Scilitanorum erklärt Speratus: Furtum non feci, sed siquid emero, teloneum reddo: quia cognosco domnum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 1901, 35. Bardenhewer, Geſch. d. altchriſtl. Literatur II 621. Alſo Steuerdefraudation = Diebſtahl. In voller Übereinſtimmung mit der Glaubensüberzeugung der erſten chriſtlichen Jahrhunderte ſchreibt daher Alfons de Caſtro: Quis enim vir doctus et catholicus tolerare potuisset tam pestiferam sententiam, quae docet furta sine peccato exerceri, et quae furto sublata sunt, sine peccato retineri? (bei Concina a. a. O. 5, 3).

3) Mig. P. l. 33, 356. Vgl. Th. Q. 1902, 609.

als Chriſt die Entrichtung von Steuern und Zöllen nicht nötig. Die, wie es ſcheint, vielerſeits ganz unbekannte oder wenigſtens unbeachtet gebliebene Erklärung des großen Kirchenlehrers (zu Röm. 13, 1) ſei darum in ihrem vollen Wortlaute angeführt: Si quis ergo putat, quoniam christianus est, non sibi esse vectigal reddendum aut tributum aut non esse exhibendum honorem debitum eis quae haec curant potestatibus, in magno errore versatur. Item si quis sic se putat esse subdendum, ut etiam in suam fidem habere potestatem arbitretur eum qui temporalibus administrandis aliqua sublimitate praecellit, in maiorem errorem labitur[1]). Sed modus iste servandus est, quem Dominus ipse praescribit, ut reddamus Caesari quae Caesaris sunt et Deo quae Dei sunt (Mt. 22, 21). Quamquam enim ad illud regnum vocemur, ubi nulla erit potestas huiusmodi, in hoc tamen itinere dum agimus, donec perveniamus ad illud saeculum, ubi fit evacuatio omnis principatus et potestatis, conditionem nostram pro ipso rerum humanarum ordine toleremus, nihil simulate facientes et in eo ipso non tam hominibus quam Deo qui haec iubet, obtemperantes[2]).

P. Concina hält ſomit die behufs der ſtaatlichen Abgaben, Steuern und Zölle rechtmäßig verordneten Geſetze unter Berufung auf die hl. Schrift, das Naturrecht und die Väterlehre nicht für ſog. reine Strafgeſetze, ſondern für vor jeder richterlichen Sentenz im Gewiſſen verbindliche Beſtimmungen. Das ergiebt ſich noch deutlicher aus ſeiner Polemik gegen die Verteidiger der entgegengeſetzten Anſicht, die der Dominikaner nicht mit Unrecht durch den allgemeinen Satz einleitet: fundamenta oppositae opinionis nullius prorsus sunt momenti (n. 7).

1) Denſelben Gedanken macht Auguſtin in ſeinem Briefe an Olympius geltend (ep. 96 n. 1 Mig. P. l. 33, 356).

2) Expositio quarumdam proposition. ex epist. ad Rom. c. 72. Mig. P. l. 35, 2083.

Kurz und treffend wird *erſtens* die Berufung auf die *Gewohnheit* als ein Merkmal ſog. reiner Pönalgeſetze abgefertigt. Concina nennt dieſe consuetudo eine offenkundige Verderbnis, denn nicht eine noch ſo große Menge von Geſetzesübertretern, ſondern nur das göttliche Geſetz kann über die Zuläſſigkeit und Gerechtigkeit der Steuern entſcheiden. Die Steuergeſetze ſind überhaupt non leges mere poenales, sed mixtae, und die Strafbeſtimmungen werden beigefügt, um die Untertanen wirkſamer zur Geſetzesbeobachtung anzuhalten[1]). Da Concina mit Recht die Steuerpflicht auf die lex divina zurückführt, hätte er noch wirkſamer auf die Unmöglichkeit hinweiſen können, hier eine consuetudo rationabilis anzuerkennen. Denn, wie er ſelbſt lehrt, contra legem sive divinam sive naturalem nulla praevalere consuetudo potest, quia actus contrarii istis legibus intrinsecus vitiosi sunt ideoque nunquam rationi conformes[2]).

Nicht minder bündig und ſcharf wird *zweitens* die Anſicht zurückgewieſen, daß durch die Zahlung der für Steuerdefraudationen angeſetzten hohen Geldſtrafen für die Bedürfniſſe des allgemeinen Staatslebens hinreichend geſorgt ſei. Denn einmal ſei dieſe Annahme unrichtig, ſodann wenn ſie auch der Wahrheit entſpräche, wären die Defraudanten doch nicht von Sünde freizuſprechen[3]).

Auch heute noch beſteht vielfach die Meinung, daß der

---

1) l. c. n. 7: Consuetudo quae obtruditur, manifesta est corruptela. Non a multitudine praevaricatorum, sed a divina lege repetenda est tributorum et iustitia. Leges tributorum non sunt mere poenales, sed mixtae, et poenae adiiciuntur, ut efficacius subditi ad observantiam inducantur (S. 119^b).

2) a. a. O. diss. VI c. 6 § 2 n. 3 (S. 142^b). Vgl. Th. Q. 1902, 617 f.

3) l. c. diss. V c. 5 n. 7: Neque poenarum solutiones satis sunt ad principatus sumptus nec, si sufficerent, defraudatores tributorum culpam evaderent (S. 119^b).

Geſetzgeber entdeckte Steuergefährdungen mit außerordentlich hohen Strafſummen belege und ſo für den ihm gewordenen Steuerentgang eine genügende Entſchädigung erlange. So meint z. B. der Redemptoriſt Ärtnys (theol. mor. 5. A. 1898 I 329): iuste praesumitur princeps nolle sub culpa obligare. cum magnam adiicit poenam lucrativam; defraudatio illorum tributorum ex parte compensatur per mulctas. Prälat Pruner (Kath. Moraltheol. 3. Aufl. 1902 I 360) erklärt: „zugleich ſind für Umgehung der Steuergeſetze ſo ſchwere Strafen feſtgeſetzt, daß dadurch alles, was etwa durch Renitenz dem Gemeinwohl entgeht, reichlich kompenſiert wird“. Profeſſor Göpfert (Moraltheol. 4. Aufl. 1903 II 290) lehrt: „Gerade die außerordentlich hohen Strafſummen, die oft wegen Steuerdefraudation verhängt werden, ſind einerſeits ein Beweis, daß ſolche Geſetze bloß pönal ſeien, anderſeits eine Kompenſation für die defraudierten Steuerſummen . . . Berardi meint, ein ſolcher Schaden ſei überhaupt nicht da, weil er durch die Strafſummen kompenſiert werde“. Vgl. dazu Alfons von Liguori theol. mor. l. 4 tr. 5 n. 616 (secunda sententia).

Wäre dieſe von den genannten Moraliſten dem Geſetzgeber imputierte Intention wahr, ſo würde ſie dem Zweck der Geldſtrafen widerſtreiten. Denn mit vollem Rechte ſagt V. Cathrein S. J. (Moralphiloſ. 4. Aufl. 1904 II 635): „Der eigentliche und unmittelbare Zweck der Geldſtrafe iſt die Ahndung eines Vergehens oder Verbrechens, nicht die Erlangung der erforderlichen Mittel für die öffentlichen Bedürfniſſe“ [1]). Allein die Anſicht, daß der Geſetzgeber, bezw. der Staat ſich durch die hohen Strafgelder entſchädigen und bereichern, die erforderlichen Mittel für ſeine Bedürfniſſe und Ausgaben erlangen wolle, entſpricht keineswegs den wirklichen Tatſachen.

1) Über den wahren Zweck der hohen Strafen ſ. Th. Q. 1902, 605 ff.

Das heutige deutſche Strafrecht — und das gilt wohl von allen ziviliſierten Staaten — kennt als Strafmittel außer den Strafen an Leben, Freiheit und Ehre noch ſolche an dem Vermögen, alſo eigentliche Vermögens- oder Geldſtrafen. Die Geldſtrafe heißt in beſonderen Reichsſtrafgeſetzen, beſonders in Zoll- und Steuergeſetzen, vielfach Geldbuße, iſt alſo „die Ahndung eines Vergehens oder Verbrechens“. Sie beträgt vielfach das 50-, 25-, 10-, 8-, 4fache oder 1/4 oder 1/5 des Grundwertes [1]). Th. Q. 1902, 608 haben wir einige Beiſpiele hinſichtlich der Einkommens-, Poſt- und Wechſelſtempeldefraudation angeführt. Hier möge des Verſtändniſſes halber das Geſetz über „die Verſteuerung der Hunde“ genannt ſein. „Wer die vorgeſchriebene Anzeige eines Hundes nicht oder nicht rechtzeitig macht, oder wer unrichtigerweiſe einen Hund, welchen er am 1. April noch beſaß, innerhalb der Aufnahmezeit abmeldet und nicht bis zum 15. April die Abmeldung zurücknimmt, hat den *vierfachen* Betrag der geſetzlichen Abgabe zu bezahlen“ [2]).

Wer gelangt nun in den Beſitz dieſer Geldbußen? „Die Geldſtrafen fließen in die Kaſſe des Staates, deſſen Gericht auf ſie erkannt hat. Sind ſie in der Strafverfügung einer Kommunalbehörde verhängt, dann in die Gemeindekaſſe“, ſchreibt K. *Binding* (a. a. O. S. 212), aber er fügt ſofort hinzu, „eine Reihe von Sondergeſetzen überweiſen ſie beſonderen Kaſſen: ſo z. B. das Poſtgeſetz v. 28. Okt. 1871 § 33 der Poſtarmen- oder Unterſtützungskaſſe, die Seemannsordnung § 107 der Seemannskaſſe, das Geſetz v. 10. April 1892 § 82c der Krankenkaſſe; einige Verträge ſogar fremden Staatskaſſen:

1) Vgl. Karl *Binding*, Grundriß des deutſch. Strafrechts. Allgemeiner Teil. 6. Aufl. Leipzig 1902, 192 ff., 211.

2) Württemberg. Geſetz v. 8. Sept. 1852 (Regierungsblatt 1852, 187) und v. 16. Jan. 1874 (Reg.Bl. 1874, 79).

der Regierung von Korea und dem Sultan von Zanzibar"[1]). In der „Sammlung der württembergiſchen Staatsſteuergeſetze ſowie der wichtigeren Vollzugsvorſchriften" [2]) findet ſich die Bemerkung: „Eine Überſicht derjenigen Geldſtrafen, welche nicht der Staatskaſſe, ſondern anderen Berechtigten zufließen, iſt in dem Amtsblatt von 1890 S. 165 enthalten[3]).

Dieſe Zuſammenſtellung „derjenigen Geldſtrafen, welche dermalen, auch wenn ſie von den Gerichten erkannt ſind, ganz oder zu einem Teil nicht der Staatskaſſe, ſondern anderen Berechtigten, einſchließlich der unter ſtaatlicher Verwaltung ſtehenden beſonderen Unterſtützungskaſſen, zufließen", umfaßt eben die Steuer- und Zollgeſetze, ſowohl die Reichs- als auch Landesſteuern, und enthält je die Bezeichnung des Geſetzes, die Strafbeſtimmungen (nach Artikeln und Paragraphen) ſowie die geſetzliche Beſtimmung, auf welcher das jeweilige Bezugsrecht beruht (S. 166—170). Für unſeren Zweck iſt die nähere Angabe derſelben nicht erforderlich, es genügt, die einfache, aber vielſagende Tatſache zu konſtatieren, daß der Staatsfiskus von dieſen Strafgeldern keinen unmittelbaren Nutzen hat.

Bei Vergehen gegen die Reichsſteuer- und Reichszollgeſetze, nämlich betreffend die Erhebung einer Abgabe von Salz, die Wechſelſtempelſteuer, das Vereinszollgeſetz, gegen die Geſetze betr. den Spielkartenſtempel, die Beſteuerung des Tabaks,

---

1) K. Binding a. a. O. S. 212: Eine abſolut beſtimmte Geldſtrafe ... enthält der Vertrag mit Japan v. 20. Febr. 1869. „Dieſe von deutſchen Konſuln erkannten Geldſtrafen fallen der japaniſchen Regierung zu".

2) Erſter Teil. Verbrauchs- und Verkehrsſteuern. Nach dem Stande vom 1. Oktob. 1901 neu bearbeitet im Auftrage des K. Württ. Finanzminiſteriums. Stuttg. 1901, 359.

3) Gemeint iſt das „Amts-Blatt des K. Württemb. Steuerkollegiums. Abteilung I u. II v. 1. Jan. bis 31. Dez. 1890", Stuttgart 1890.

die Statiſtik des Warenverkehrs des deutſchen Zollgebietes mit dem Auslande, die Steuerfreiheit des Branntweins zu gewerblichen Zwecken, die Erhebung von Reichsſtempelabgaben, die Beſteuerung des Brantweins und des Zuckers fließen die Geldſtrafen nicht in die Staatskaſſe, ſondern in die Steuerdiener-Unterſtützungskaſſe (S. 166/7). Hinſichtlich der (württembergiſchen) Landesſteuern ſodann iſt bezüglich der wegen Gefährdung der Acciſe-, Wirtſchafts- und Hundeabgaben, der Kapital-, Renten-, Dienſt- und Berufseinkommensſteuern, der Malz- und Übergangsſteuern, der örtlichen Abgaben von Fleiſch, Gas und Bier, der Grund-, Gebäude- und Gewerbeſteuer, der Kommunalbeſteuerung des Hauſiergewerbebetriebes, des allgemeinen Sportelgeſetzes, des Erbſchafts- und Schenkungsſteuergeſetzes erkannten Geldſtrafen (Legalſtrafen) und ſämtlicher Ordnungsſtrafen wiederum nicht die Staatskaſſe, ſondern teils die Steuerdiener-Unterſtützungskaſſe oder die Ortsarmenkaſſe, teils die betreffende Gemeinde- oder Amtskörperſchaftskaſſe nach geſetzlicher Beſtimmung bezugsberechtigt (S. 168/70). Fürwahr eine ſtattliche Reihe von Sondergeſetzen [1]).

Übrigens findet ſich ein nichtſtaatliches Geldſtrafenbezugsrecht auch außerhalb des Finanzſtrafrechtes [2]). So verordnet das Verwaltungsedikt vom 1. März 1822 Art. 18, 107 (aufrecht erhalten durch das Polizeiſtrafgeſetz vom 27. Dez. 1871 Art. 4), daß alle von dem Ortsvorſteher verhängten Geldſtrafen der Gemeindekaſſe, alle von dem Oberamt ver-

1) Neuere Spezialbeſtimmungen enthalten z. B. das Kommunalſteuergeſetz v. 8. Aug. 1903 (Regierungsblatt 1903, 397) Art. 16, 21 33, 42 Abſ. 2, 44 Abſ. 2, 48, 53 Abſ. 3 und das Wandergewerbeſteuergeſetz v. 15. Dez. 1899 und 8. Aug. 1903 (Regbl. von 1899 S. 1163) Art. 31 Abſ. 4, Art. 32.

2) Über das Finanzſtrafrecht des deutſchen Reiches vgl. J. Goldſchmidt, Das Verwaltungsrecht, Berlin 1902, 418 ff. Otto Mayer, Deutſches Verwaltungsrecht, Leipzig 1895 I 378 ff.

hängten der Amtspflege zufallen. Dies gilt insbeſondere für die auf Grund des Polizeiſtrafgeſetzes verhängten Strafen[1]).

Zu alldem ſei noch bemerkt, daß oftmals, z. B. bei Hauſierern wegen Unvermögens die Strafgelder nicht eingehen, bezw. nicht eingebracht werden können. In dieſen Fällen geht die Geldſtrafe in eine Haftſtrafe über, ſo daß alſo der Staat alles (Gerichtskoſten, Gefängnisverköſtigung) ſelber tragen muß. Wer alſo wollte, ja könnte noch behaupten, daß der Staat durch ſolche Strafgelder ſich bereichern oder mit der Strafſumme allein ſich begnügen wolle? Was der Geſetzgeber mit der Strafandrohung intendiert, iſt, um mit Concina zu reden, allen klar, qui ratione non carent. „Wenn geſagt iſt: wer dies oder jenes tut oder unterläßt, wird beſtraft, ſo iſt *verlangt*, daß alles geſchehe, um das Tun oder Unterlaſſen zuſtande zu bringen. Wenn es lautet: falls dies oder jenes eintritt, wird der oder jener geſtraft, ſo bedeutet das die ſtrafrechtliche Zumutung an denſelben, daß er den Erfolg vermeide oder verhindere und ſich dazu fähig halte. Auf die Geſinnung kommt es dann ſo wenig an wie bei den entſprechenden Erſcheinungen des Polizeidelikts. Es iſt aber für das Finanzdelikt ſo unrichtig wie für das Polizeidelikt, zu ſagen: es ſehe ab von einem *Verſchulden*, ſei Formalvergehen in dieſem Sinne. Auch in den letztgenannten Fällen iſt immer ein Verſchulden vorhanden, ein ſittlich recht leichtwiegendes und deshalb für das gemeine Strafrecht gar nicht wahrnehmbares, aber ein finanzrechtliches Verſchulden“[2]). Es wird hier mit Recht auf den Unterſchied zwiſchen culpa theologica (ſittliche

1) Genaueres hierüber bietet v. *Schicker*, Polizeiſtrafrecht u. ſ. w. im Königreich Württemberg 3. Aufl. S. 121 ff., wo ſich auch etliche Reichsgeſetze aufgezählt finden, die ebenfalls nichtſtaatlichen Geldſtrafenbezug kennen.

2) *Otto Mayer*, Deutſches Verwaltungsrecht I 451. Vgl. J. *Goldſchmidt*, Das Verwaltungsſtrafrecht S. 422 f., beſ. S. 423 A. 64.

Schuld) und culpa iuridica seu politica (rein juridiſches Verſchulden) aufmerkſam gemacht, denn in vielen Fällen wird der Moraliſt nicht auf Sünde erkennen, wo der Juriſt nach dem Grundſatz „iura vigilantibus sunt scripta“ ſtrafend einſchreiten muß, um nicht der Liſt, dem Betrug und der Lüge Tür und Tor zu öffnen. Allein die weltliche Jurisprudenz kennt auch hier „allgemeine Strafausſchließungsgründe“, „Entſchuldigungen und Entlaſtungsgründe“ [1]). Freilich wird — mit vollem Rechte — aus Verwaltungsgründen das Verſchulden präſumiert und hat „der Übertreter darzutun, daß er den Erfolg nicht vorausſehen“ [2]), überhaupt das Strafgeſetz nicht kennen konnte, aber daraus kann abſolut nicht gefolgert werden, daß der Geſetzgeber irgendwie an ſog. reine Strafgeſetze gedacht habe. Daß „aus den Strafen einen Einwand gegen das Geſetz zu machen, nicht angängig iſt“, hat ſchon Clemens von Alexandrien erklärt [3]).

An dritter Stelle weist Concina den Einwand zurück, daß wegen der Ungerechtigkeit ſovieler Steuergeſetze es allzu hart wäre, die Untertanen im Gewiſſen dazu verpflichten zu wollen. Wer das „nimis durum“ vorſchützt, bemerkt zuerſt unſer Theologe, tut dem Evangelium Unrecht, das die Steuerpflicht ausdrücklich gebietet (iniuriam infert evangelio tributa iubenti). Würde die mit großen Schwierigkeiten verbundene Beobachtung eines Geſetzes zu der Schlußfolgerung berechtigen, daß dasſelbe nicht im Gewiſſen verbindet, ſo würden zahlreiche natürliche und göttliche Geſetze ihre verpflichtende Kraft verlieren [4]). Jedoch ſind denn, fragt Concina, die Steuergeſetze

1) O. Mayer a. a. O. S. 451 f.

2) J. Goldſchmidt a. a. O. S. 423.

3) strom. I, 27.

4) l. c. diss. V c. 5 n. 7: Si ex difficili legis observatione colligeretur, legem non obstringere in conscientia, quot leges tum naturales tum divinae in fumum abirent?

gar ſo läſtige Geſetze und ſo ſchwer zu beobachten? Nein, antwortet er, denn nach dem Naturrecht beſteht die Pflicht, allen Dienern den notwendigen Lebensunterhalt zu reichen [1]). Nun ſind die Staatsoberhäupter (principes) gerade die „supremi ministri qui vigilant, qui laborant, qui omnes curas impendunt atque studium in regendis subditis, in defendendis ab hostium iniuriis oppressionibus et devastationibus, alſo gehört ihnen von Rechts wegen für ihre Dienſtleiſtungen auch der gebührende Lohn, d. h. die Steuer. Oder, ſo exemplifiziert Concina weiter, non est dura lex quae imperat solvendum stipendium custodi domus tuae, et dura erit lex quae praecipit solvenda stipendia rectori gubernatori principi totius civitatis, universi principatus (a. a. O.)?

Wenn man ſodann ſage, daß die Steuern ungerecht ſeien, ſo müſſe man doch fragen, wer iſt denn der Richter in dieſer Sache? Und darf man ſo leicht die Obrigkeit (principes) der Ungerechtigkeit beſchuldigen? Die Republik Venedig gebe das glänzendſte Beiſpiel einer gerechten und maßvollen Beſteuerung (splendidissimum exemplum moderatae impositionis tributorum), und obgleich für die Unterhaltung eines großen Heeres große Geldſummen erforderlich ſeien, wurden doch die Untertanen während einer gar langen Zeit nicht mit beſonderen Steuern belaſtet [2]). Um aber von einer maßvollen Beſteuerung

1) l. c. Ceterum cur leges tributariae durae, cur difficiles sunt? Dura ne lex quae iubet alendos servitores, famulos, ministros?

2) l. c. n. 8: Sed quid rationes conquirimus? Factum loquatur. Ardet iam ab anno 1741 tota Europa immanissimo bello. Resonant usque quaque divini furoris fulmina. Solus fere principatus iste felicissimus exemptus a truculento flagello et incredibili tranquillitate fruens exultat. Praeter tamen singulare divinae protectionis subsidium ingenti militum multitudine sui principatus confinia propugnat, in qua militia sustentanda magnam pecuniarum summam expendit, et tamen nullo peculiari tributo subditos gravavit suos in tanto annorum intervallo (S. 119b).

(moderata taxatio) ganz zu ſchweigen, ſei es doch eine Tatſache, daß diejenigen, welche die Steuergeſetze erlaſſen, ſelber auch Steuern bezahlen müſſen. Werden ſie alſo gegen ſich ſelbſt allzu ſtreng (nimium austeri) ſein[1])?

Indeſſen, bemerkt Concina, ſei zuzugeben, daß eine Steuer manchmal ungerecht ſei, denn angeſichts der menſchlichen Schwäche und Bosheit ſei eine ganz gerechte Verteilung der Steuern in Hinſicht auf jeden einzelnen Untertan kaum möglich[2]). Allein wegen einer ſolchen ungerechten Steuerverteilung (ob aliquam iniustam divisionem), die gegen den Willen des Geſetzgebers ſtattfinde und irgend einem Beamten zur Laſt falle, darf man nicht die Steuergeſetze überhaupt als ungerecht bezeichnen, vielmehr iſt eine derartige Steuer nur respectu huius aut illius subditi ungerecht. In dieſem Falle dürfen (licet) die über Gebühr (plus aequo) belaſteten Untertanen an die legislatoriſche Obrigkeit wegen Beſeitigung des Unrechtes (iniustum gravamen) appellieren (a. a. O.)[3]), denn iniustum tributum a subditis non debetur. Welche Steuer iſt nun in Wahrheit eine ungerechte Steuer? Darauf antwortet Concina kurz und gut: Tum vero (tributum) iniustum est, aut cum deest potestas in illo qui tributa imponit, aut non imponitur propter bonum commune, aut non est iusta partitio, und fügt ſofort hinzu: (sed) in hoc tertio casu non tributum absolute, sed divisio eiusdem respectu huius aut illius subditi iniusta est. Was iſt die notwendige Konſequenz

1) Dieſen durchaus berechtigten Gedanken hat Pruner a. a. O. I 359 Nr. 321 glücklich verwertet.

2) l. c. n. 9: Ceterum fac aliqua iniusta tributa esse: vix enim attenta humana infirmitate et ministrorum aliquorum malitia vitari potest, quin partitio saltem tributorum respectu alicuius iniusta sit.

3) Ebenda bemerkt Concina nicht ohne Grund ganz allgemein: Mundus iniustitiis abundat, et quantumvis principes iusti et aequi sunt, non idcirco a principatu iniustitias omnes auferre valent.

dieſer Lehre? Der Dominikanertheologe ſcheut ſich nicht, aus den richtigen Prämiſſen auch den allein richtigen Schluß zu ziehen: (Quare) divites et mercatores qui tributa iusta solvere recusant, arcendi a sacramentis sunt et ad restitutionem urgendi. Isti quippe non solum peccant, quod tributum defraudant, sed plebeiorum pauperumque gravaminum et oppressionum sontes efficiuntur. Auf keine Weiſe dürfen ſie deshalb zu den hl. Sakramenten zugelaſſen werden, wenn ſie nicht Reſtitution leiſten (nisi defraudata tributa prius restituant) und den Vorſatz haben, künftighin die Steuern zu zahlen (in posterum solvant). Arme Leute unterlaſſen nicht ſelten ob veram impotentiam die Steuerzahlung (a. a. O.).

Die viel verhandelte Frage[1]), ob man im Zweifel an der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Steuern zur Zahlung derſelben verpflichtet ſei, bejaht Concina unbedingt, denn erſtens in dubio aequali praesumendum est pro principis iustitia qui imponendi tributa ius possidet, und zweitens iſt es nicht Sache des Einzelnen, darüber zu entſcheiden, ob eine Steuer gerecht oder ungerecht iſt[2]). „Die Untertanen, ſagt Pruner mit Recht (a. a. O.), haben die Gerechtigkeit dieſer Staatsgeſetze zu präſumieren, ſolange keine genügenden Gründe vorliegen, das Gegenteil für ſehr wahrſcheinlich zu halten. Die vielen älteren Autoren eigene Anſicht, im Zweifel ſtehe die Präſumtion für die Ungerechtigkeit eines Steuergeſetzes, iſt bei den gegenwärtigen Verhältniſſen kaum mehr ſtichhaltig. Denn jetzt nimmt das Volk ſelbſt an der Steuergeſetzgebung

1) Vgl. Alfonsus theol. mor. l. 4 tr. 5 cap. 2 de restit. n. 617; Lehmkuhl, th. mor. 10. Aufl. 1902 I 982; Ärtnys, th. mor. 6. Aufl. 1902 I 378.

2) l. c. n. 10 (S. 120). Dieſen zweiten Grund hält C. für ſo wichtig, daß er ihn abermals dringend einſchärft: altius inculco, nullum privatum licite posse tributi solutionem omittere iniustitiae praetextu, quia nulli privato licet iudicare tributum esse iniustum.

teil. Es ſchickt ſeine Mandatare als Mitglieder der geſetzgebenden Körperſchaften, welchen es obliegt, zu prüfen, ob und welche Notwendigkeit beſteht, Steuern zu fordern und die entſprechenden Steuerpflichten feſtzuſetzen. Dadurch iſt eine Ungerechtigkeit doch möglichſt verhütet, und das Volk iſt nicht berechtigt, die Ungerechtigkeit der zwiſchen ſeinen Auftraggebern und der Regierung vereinbarten Steuergeſetze vorauszuſetzen". Drittens betont Concina abermals, man dürfe nicht vergeſſen, daß die Steuern für das allgemeine Wohl der Untertanen Verwendung finden [1]).

Geſamtreſultat: P. Concina anerkennt prinzipiell die Möglichkeit und Wirklichkeit von ſog. reinen Strafgeſetzen, tatſächlich gibt es aber nach ihm wie auf dem kirchlich-religiöſen [2]) ſo auch auf dem weltlich-ſtaatlichen Gebiete keine leges mere poenales [3]). Gerade die von vielen Kanoniſten und Moraliſten als bloße Pönalgeſetze bezeichneten Steuer- und Zollgeſetze hält der Dominikaner auf Grund der Schrift- und Väterlehre ſowie des Naturrechtes für wirkliche Moralgeſetze, bezw. leges mixtae, die ad culpam et poenam verpflichten und im Falle der Geſetzesverletzung die Reſtitutionspflicht nach ſich ziehen. Wert und Bedeutung dieſer Lehre Concina's, des mit Unrecht als „Rigoriſt" verrufenen Theologen, ergeben ſich aus folgender Tatſache. Der hl. Alfons von Liguori bezeichnet die zu ſeiner Zeit am meiſten verbreitete erſte Anſicht, die Steuerpflicht ſei eine Gewiſſenspflicht der iustitia commutativa, die eventuell eo ipso die Reſtitutions-

1) a. a. O. Tandem illud semper prae oculis habendum, principes tributa expendere in commodum utilitatem et felicitatem ipsorum subditorum.

2) S. Th.Q. 1900, 253 ff.

3) Concina's Anſicht, daß ſtädtiſche Weide-, Holz-, Fiſcherei- und Jagdgeſetze ex defectu potestatis keine wirklichen Geſetze ſeien (vgl. oben S. 407), iſt heute nicht mehr haltbar.

pflicht bedingt, als sententia communissima et probabilior. Über die zweite Meinung, die Steuergeſetze ſeien ſog. reine Strafgeſetze, enthält er ſich zwar in ſeiner „Moraltheologie“ eines Urteils und ſagt nur, die dafür ſprechenden Gründe ſeien nicht zu verachten[1]. Daß Liguori aber entſchieden zu der erſten, der zweiten entgegengeſetzten Anſicht neigt, um nicht mehr zu ſagen, folgt aus ſeiner beſtimmten Erklärung: Ego non omitto primam sententiam suadere (homo apost. tr. 10 n. 81). Concina alſo — in Übereinſtimmung mit dem hl. Alfons!

5.

Zum Opus imperfectum in Matthaeum.

Von Prof. Dr. F. X. **Funk.**

Den Anlaß zu den folgenden Bemerkungen giebt mir die Studie, die Prof. Dr. H. Böhmer-Romundt in Leipzig in der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie 1903 S. 233—69; 361—407 über den litterariſchen Nachlaß des Wulfila und ſeiner Schule veröffentlichte und deren zweiter Teil dem Opus imperfectum gewidmet iſt. Es ſind zwei Punkte, die ich kurz erörtern möchte, die Zeit der Schrift und der zweimal in ihr citierte Liber canonum apostolorum.

1) Theol. mor. l. 4 tr. 5 n. 616. Haec dici possunt pro hac secunda sententia; an autem propter has rationes (quae ceterum non videntur contemnendae) ipsa sit sufficienter probabilis, sapientioribus me remitto. — Kanoniſten und Moraliſten sapientiores S. Alfonso haben die nach der Schrift- und Väterlehre ſo klare und einfache Steuerpflicht allmählig ſo genau zu fixieren verſtanden, daß man folgende Warnungstafel aufſtellen mußte: „In Erklärung der Steuerpflicht für das chriſtliche Volk unterlaſſe man es, die kaſuiſtiſchen Unterſcheidungen zur Sprache zu bringen“ (Pruner a. a. O. Nr. 331)!

1. Bekanntlich gehen die Anſichten über die Entſtehung dieſes unter dem Namen des Chryſoſtomus auf uns gekommenen Kommentars mannigfach und weit auseinander. Whiſton verſetzte ihn mit Rückſicht auf die Bemerkung zu Matth. 25, 3 (Hom. 52): ſeit der Himmelfahrt Chriſti ſeien beinahe ſo viele Jahre verfloſſen, als die Lebensdauer eines vorſintflutlichen Patriarchen betrug, ins 10. Jahrhundert; Montfaucon wies ihn dem Ende des 6. Jahrhunderts oder dem 7. Jahrhundert zu; G. Kaufmann neuerdings der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, indem er den Goten Wulfila als Autor glaubte annehmen zu ſollen. Die beiden äußerſten Daten ſind ſicher unrichtig. Im 10. Jahrhundert hatte der Arianismus nicht mehr die Bedeutung, in der er in der Schrift erſcheint. Der Autor blickt andererſeits auf die Regierung Theodoſius' I († 395) als eine vergangene Zeit zurück; er benützte auch den Matthäuskommentar des Hieronymus, der im Frühjahr 398 entſtand. Das Jahr 400 hat daher bei der Zeitbeſtimmung unbedingt als Anfangstermin zu gelten.

Nach G. Salmon (Dictionary of Christian Biography IV, 1887, 510—14) würde der Endtermin demſelben nicht gar ferne liegen; er betrachtet nämlich als Autor des Werkes den arianiſchen Biſchof Maximin, mit dem Auguſtin eine Disputation hatte (Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, Migne PL 42, 709). Ähnlich Böhmer-Romundt in der erwähnten Studie. Die Auffaſſung Salmons iſt ihm zwar, da alles, was ſich über Maximin ermitteln laſſe, trefflich zu dem ſtimme, was er über den Autor des Opus imperf. feſtſtellen konnte, eine gute Hypotheſe, aber doch eben nur eine Hypotheſe, da ein ſtrikter Beweis für die Autorſchaft Maximins nicht zu führen ſei (S. 403). Doch kommt er wenigſtens annähernd auf dieſelbe Zeit, und zwar auf Grund der Bemerkung zu Matth. 23, 37: Sic et haereticorum ecclesia non solum perse-

Digitized by Google

cuta est patres nostros, et persequi iam cessavit; sed eadem filii eorum faciunt nobis, quae patribus nostris fecerunt patres eorum. Er verſteht unter den Vätern, von denen in der Stelle die Rede iſt, die Zeitgenoſſen des Kaiſers Theodoſius I, unter den Söhnen der damaligen Verfolger deren nächſte Nachkommen, und demgemäß auch unter dem „Wir“ die nächſten Abkömmlinge der früher verfolgten Generation. „Die Leſer des Kommentars ſind alſo Zeitgenoſſen der Söhne oder Enkel des Theodoſius; d. i. unſer Autor ſchrieb frühеſtens in den Jahren 400—425, wahrſcheinlich aber noch etwas ſpäter, 425—450, unter der Regierung Valentinians III und Theodoſius' II“ (S. 391).

Der Beweis iſt m. E. nicht ſtichhaltig. Der Autor deutet an der Stelle in keiner Weiſe an, daß ihm die Verfolgung der Väter oder die erſte Verfolgung der Arianer die von Theodoſius I, ausgehende iſt, und da er nicht bloß dieſen Kaiſer, ſondern auch Konſtantin als Verfolger erwähnt (zu Matth. 24, 5. 15), ſo liegt kein Grund und kein Recht vor, dort gerade an Theodoſius zu denken. Die Verfolgung der Väter kann ihm ſehr wohl über Theodoſius hinausgehen, und wenn wir den Kontext herbeiziehen, iſt es wahrſcheinlich, ja ſogar ſicher, daß er auf eine größere Zeit zurückblickt, auf die ganze Zeit des Beſtandes des Arianismus und ſeines Kampfes mit der katholiſchen Kirche, bezw. ſeiner Verfolgung durch den römiſchen Staat. Im unmittelbar vorausgehenden Satz ſagt er nämlich mit Bezug auf das zu erklärende Schriftwort Matth. 23, 37, daß die Juden nicht bloß die Heiligen vor Chriſtus oder die Propheten, ſondern auch die Heiligen nach Chriſtus oder die Apoſtel töteten; und unmittelbar nachher ſpricht er von einem fortdauernden Kampf zwiſchen den Häretikern und den Gläubigen, d. i. den Katholiken und den Arianern. Die Väter ſind ihm daher zweifellos nicht nur etwa eine

einzelne beſtimmte Generation, ſondern die alten Glaubensgenoſſen überhaupt im Unterſchied von den ſpäteren oder zu ſeiner Zeit lebenden, und bei dieſem Sachverhalt trägt die Stelle zu einer näheren Zeitbeſtimmung nichts aus.

Böhmer meint, daß zu ſeinem Anſatz auch das Bild durchaus ſtimme, das ſich aus dem Kommentar von den religiöſen, politiſchen und ſozialen Zuſtänden des Römerreiches gewinnen laſſe, und die Ausführung, die er in dieſer Beziehung giebt (S. 391—96), iſt ſehr lehrreich und beachtenswert. Aber ſie hält uns keineswegs in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts feſt, ſondern läßt ſich ſehr wohl auch noch auf die zweite Hälfte beziehen; und wenn man erwägt, daß Theodoſius für den Autor ziemlich weit zurückliegt, beſonders nach der Rede von omnia haec mala spiritualia, quae facta sunt tempore Constantini simul et Theodosii usque nunc (Matth. 25, 3), dürfte dieſe Periode noch eher in Betracht kommen als die frühere. Ich möchte nicht einmal unbedingt ſagen daß das 6. Jahrhundert ausgeſchloſſen ſei. Jedenfalls muß man das 5. Jahrhundert ganz für ſie offen halten.

2. Nachdem der Autor in Hom. 13 zu Matth. 6, 3 eine Erklärung gegeben, fügt er eine andere bei, indem er fortfährt: Aliter certe, sicut apostoli interpretantur in libro canonum, qui est de episcopis: dextera est populus christianus, qui est ad dexteram Christi; sinistra autem omnis populus, qui est ad sinistram. Das Citat geht, wie ich in der Schrift: Die Apoſtoliſchen Konſtitutionen 1891 S. 49 gezeigt habe und wie auch Böhmer annimmt (S. 375), auf die Apoſtoliſche Didaskalia zurück, in der m. W. allein die Vergleichung der Rechten mit den Chriſten und der Linken mit dem Gegenteil, den Heiden oder Ungläubigen, ſich findet. In Hom. 53 ſchreibt der Autor zu Matth. 25, 18, nachdem er bemerkt, daß die gerechten Geiſtlichen von Gott ihren Dienſt erhalten, die

ungerechten von den Menſchen ordiniert werden und daß der exitus rei die verſchiedene Beſtellung zeige, indem diejenigen, die ihren Dienſt gut verrichten, von Gott ordiniert ſeien, die anderen von den Menſchen: Quomodo autem quidam sacerdotes ex hominibus ordinantur, manifeste in libro octavo canonum apostolorum dicitur. Qui autem ex hominicus ordinatus est, quantum ad Deum non est diaconus aut sacerdos. Man bezog die Stelle früher auf die Apoſtoliſchen Konſtitutionen VIII, 2, und Böhmer findet hier auch jetzt noch ihre Quelle (S. 375). Der Autor hätte ſomit beide Werke benützt, die Didaskalia und die Konſtitutionen. Das mag an ſich wohl möglich ſein. Aber wahrſcheinlich iſt es bei dem Verhältnis, in dem die Werke zu einander ſtehen, doch nicht, und unwahrſcheinlich iſt es geradezu, daß er beide Werke unter dem gleichen Titel citiert haben ſollte. Wie man aber darüber denken mag, die Stelle läßt ſich bei näherer Betrachtung auf AK VIII, 2 überhaupt nicht wohl beziehen. Ich habe dies in der erwähnten Schrift, die Böhmer freilich nicht berückſichtigte, S. 90—92 gezeigt. Die Stelle geht eher auf AK II oder vielmehr den entſprechenden Teil der Didaskalia, und ich habe dort wegen des Zuſammentreffens der Zahl an das 8. Kapitel der ſyriſchen Überſetzung der Didaskalia gedacht. Ich ſehe jetzt von dieſer Beziehung ab. Denn der Autor hat die Einteilung der ſyriſchen Überſetzung ſchwerlich gekannt; die Bezeichnung der Quelle als Canones und die Buchzahl dürfte andeuten, daß er die Didaskalia nicht für ſich allein, ſondern als Teil einer Sammlung von ähnlichen Schriften las, und daß es derartige Sammelwerke gab, zeigte uns neueſtens auch der die lateiniſche Überſetzung der Didaskalia überliefernde Veroneſer Palimpſeſtkodex.

6.

Das achte Buch der Apoſtoliſchen Konſtitutionen in der koptiſchen Überlieferung.

Von Prof. Dr. F. X. Funk.

Die Kopten beſitzen AKVIII nicht ganz, ſondern in verkürzter Geſtalt, mit Auslaſſung der Gebete, und mit einigen kleinen Änderungen. Das Stück liegt in zwei Texten vor, im boheiriſchen und ſahidiſchen Dialekt, die aber im ganzen völlig miteinander übereinſtimmen. Voran gehen in beiden Texten die Apoſtoliſche und die Ägyptiſche Kirchenordnung. Das Stück erſcheint ſomit als Teil einer Sammlung von Schriften. Den boheiriſchen Text veröffentlichte mit einer engliſchen Überſetzung H. Tattam in The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic 1848, den ſahidiſchen Lagarde in Aegyptiaca 1883. In dieſem Text nimmt die Schrift, bei ihrem Anſchluß an die zwei erwähnten anderen Schriften, die Kapitel 63—78 ein; die Apoſtoliſchen Kanones, die den Schluß von AKVIII bilden, gehen als eigenes Buch voraus. Dieſelbe Kapiteleinteilung hat der boheiriſche Text; nur fehlen die Zahlen von 40 an; ſie wurden erſt durch den Herausgeber nach der ſahidiſchen Handſchrift eingetragen, und nicht ganz richtig, indem die Zahl 64 überſprungen wurde, weshalb die Endzahl 79 iſt. Daneben hat der boheiriſche Text eine Bucheinteilung, und nach dieſer füllt AKVIII mit den Apoſtoliſchen Kanones, die hier wie in AKVIII am Schluß ſtehen, die Bücher III—VII, bezw. IV—VIII, indem die Bücher in künſtlicher Weiſe, um einen Oktateuch herzuſtellen, doppelt gezählt werden, das erſte zugleich als das zweite u. ſ. w. Auch iſt hier die Reihenfolge von AKVIII nicht ganz eingehalten. Der Abſchnitt über die Proſelyten,

der den Hauptbeſtandteil von c. 32 bildet, ſteht, wie auch im ſyriſchen Oktateuch, nach c. 46, bezw. unmittelbar vor den Apoſtoliſchen Kanones. Vgl. meine Monographie über die Apoſt. Konſtitutionen 1891 S. 247—53.

Lagarde unterließ es, dem ſahidiſchen Text eine weiteren Kreiſen verſtändliche Überſetzung beizugeben. Das Verſäumte holte jüngſt J. Leipoldt nach, indem er in den Texten und Unterſuchungen N. F. XI, 1[b] (1904) eine deutſche Überſetzung bot. Die Publikation iſt ſehr dankenswert. Auch Nichtkenner des Koptiſchen können nun ohne Beſchwerde die Schrift im einzelnen prüfen. Im allgemeinen war ſie indeſſen ſchon bisher hinlänglich bekannt, da der Tattamſche Text mit dem Lagardeſchen im weſentlichen identiſch iſt, wenn auch der Dialekt ein verſchiedener iſt.

Die Schrift giebt ſich als Auszug aus AKVIII zu erkennen. Ich betrachtete ſie ſtets als ſolchen. Auch Achelis erklärte ſie dafür in ſeiner Abhandlung: Hippolytus im Kirchenrecht, in Z. f. KG. XV, 15. Nur fügte er in einer Anmerkung bei: vielleicht ſei es richtiger zu ſagen, ſie ſei eine andere Form der Constitutiones per Hippolytum, da in beiden der Lektor nicht geweiht werde, bezw. von AKVIII[b], wie ich dieſen Auszug aus AKVIII bezeichne. Aber er bemerkte auch ſofort weiter, daß die anderen Charakteriſtika von AKVIII[b] fortgefallen ſeien, und damit wird jene Behauptung, die zudem nur höchſt ſchüchtern vorgetragen, als eine etwa mögliche Hypotheſe ausgeſprochen wird, im Grunde wieder aufgehoben. Denn das bloß ſachliche Zuſammentreffen in der Beſtimmung über den Lektor, ohne daß ein litterariſcher Zuſammenhang ſich verrät, beweiſt ſehr wenig, eigentlich nichts, und wenn die übrigen Eigentümlichkeiten von AKVIII[b] bei dem Kopten fehlen, beide Schriften alſo ſonſt auseinandergehen, ſo wird man mit Notwendigkeit zu dem Schluß gedrängt, daß ſie in keiner eigent-

lichen Verwandtſchaft, bezw. in keinem Abhängigkeitsverhältnis zu einander ſtehen, wenn ſie auch denſelben Stoff gemeinſam haben, da ſich dieſe Eigentümlichkeit aus ihrem Verhältnis zu einer dritten Schrift, AKVIII, erklärt, der ſie den Stoff entlehnten oder, nach Achelis, zuführten. Ich glaube annehmen zu dürfen, daß hier auch Achelis keinen Widerſpruch erheben wird. Und wenn der koptiſche Text ein Auszug aus AKVIII iſt, dann iſt er naturgemäß jünger als dieſe Schrift und fällt mehr oder weniger weit über das Jahr 400 herab. So ſtellte ſich mir die Sache auf Grund des boheiriſchen Textes, bezw. der Tattamſchen Verſion dar, die mir denſelben vermittelte.

Gibt nun etwa der durch eine deutſche Überſetzung uns jetzt leichter zugängliche ſahidiſche Text zu einer anderen Auffaſſung Anlaß? Nach dem, was bereits über das Verhältnis der beiden Texte bemerkt wurde, iſt dies nicht wahrſcheinlich. Vielleicht ſtellt er ſich aber bei einer näheren und mehr in das einzelne eindringenden Prüfung in einem anderen Licht dar. Leipoldt glaubt wirklich in der Einleitung, die er ſeiner Überſetzung vorausſchickt, in dem koptiſchen Text, bezw. in ſeiner griechiſchen Vorlage, um die es ſich hier näherhin handelt, nicht einen Abkömmling von AKVIII, ſondern umgekehrt eine ältere Form oder eine Quelle dieſer Schrift zu finden, und da ihm auch AKVIII^{b} dafür gilt, ſo hätten wir zwei Vorſtufen von AKVIII, die ſowohl unter ſich als mit dieſer Schrift bis auf geringe Differenzen wörtlich zuſammentreffen. Die Unterſuchung iſt zwar in hohem Grade einſeitig; ſie beruht auf der Theſe von Achelis, daß AKVIII^{b} älter iſt als AKVIII. Leipoldt ſcheint gar keine Kenntnis davon zu haben, daß die Auffaſſung ſehr beſtritten iſt und den gewichtigſten Bedenken unterliegt, oder die Gegengründe gar keiner Berückſichtigung für wert zu halten; die einſchlägigen Schriften werden wenig-

ſtens mit keiner Silbe erwähnt. Er ſchließt ſich ſelbſt ſehr einſeitig an Achelis an. Während dieſer, wie wir geſehen, ſeiner Hypotheſe, der Kopte könnte vielleicht eine andere Form von AKVIII^b ſein, ſofort eine Bemerkung anreiht, durch die jene im Grund zurückgenommen wird, hält er ſich ausſchließlich an die zweifelhafte Vermutung und macht ſie unbedingt zum Ausgangspunkt ſeines Beweiſes. Ein ſolches Verfahren erweckt kein großes Vertrauen. Indeſſen werden neue Argumente für die Auffaſſung vorgebracht und dieſe ſo zuverſichtlich als entſcheidend erklärt, daß eine Prüfung nicht überflüſſig iſt.

Der Beweis iſt zunächſt folgender. Indem mit Beziehung auf die ſchon erwähnte Bemerkung von Achelis ſowie eine zweite, in der konſtatiert wird, daß der Abſchnitt über die Weihe von Waſſer und Öl in AKVIII, 29 (28 Lagarde) ſowohl bei dem Kopten als in AKVIII^b fehle (Z. f. KG. XV, 11[2]), geltend gemacht wird, daß bereits Achelis zwiſchen beiden Schriften eine auffallende Berührung gefunden habe, während dieſer doch ſich erheblich anders ausdrückt, wird ſofort geſchloſſen, die Vorlage des Kopten werde vermutlich auch das Gebet bei der Biſchofsweihe in der Form von AKVIII^b, nicht AKVIII, geboten haben, und dann die Vermutung zum Beweis erhoben mit zwei Beobachtungen, die Achelis entgangen ſeien, daß nämlich nach dem Kopten nicht bloß der Lektor, ſondern auch der Subdiakon ohne Weihe bleibe, daß zweitens in der Beſtimmung über das Gebet zur 6. Stunde (AKVIII, 34) bei dem Kopten ein Satz ſtehe, der ſich deutlich als Interpolation erweiſe und ſicher aus der Ägyptiſchen Kirchenordnung entnommen ſei, wo er einen guten Sinn gebe und urſprünglich ſei. Die Priorität des Kopten vor AKVIII^b ſoll näherhin daraus erhellen, daß er eine Weihe des Subdiakons nicht habe, dieſe Schrift ſie aber kenne, und die Weihe ſchon in

der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts regelmäßig geweſen zu ſein ſcheine. Die griechiſche Vorlage des Kopten ſei alſo kaum nach ± 350 n. Chr. anzuſetzen, falls man ſie nicht als das Rechtsbuch einer weltabgeſchiedenen, rückſtändigen Gemeinde betrachten wolle. Daß die angeführten Eigentümlichkeiten (näherhin 1, 3, 4) etwa der Vorlage nicht angehören, ſondern erſt vom koptiſchen Überſetzer oder Redaktor auf Grund der vorausgehenden Ägyptiſchen Kirchenordnung geſchaffen worden ſeien, um Widerſprüche auszugleichen, ſei nicht anzunehmen, weil es ſonderbar wäre, wenn der Redaktor einige geringfügige Unterſchiede ausgeglichen, dagegen die ſchärfſten Gegenſätze, die Anordnungen über die Wahl der Biſchöfe und Presbyter, nicht angetaſtet hätte (S. 6 f.).

Die zwei erſten Argumente ſind, wie ſchon aus ihrer Vorführung erhellt, ſehr ſchwach. Leipoldt wagt auf ſie hin nur eine Vermutung. Bei näherer Betrachtung ſind ſie nicht einmal dazu ausreichend. Der zweite Punkt hat lediglich gar nichts zu bedeuten. Der betreffende Abſchnitt iſt in der Hauptſache ein Gebet, und da die Gebete, mit alleiniger Ausnahme des Gebetes bei der Biſchofsweihe, das in AKVIII[b] noch belaſſen wurde, in beiden Schriften durchweg fehlen, iſt das Fehlen eines einzelnen Gebetes in keiner Weiſe zu betonen. Über den Lektor ſodann verordnen wohl beide Schriften, daß er nicht ordiniert werde, und dieſe Übereinſtimmung erklärt ſich zur Genüge daraus, daß eben beide in einem Lande entſtanden, in dem es für den Lektor eine Ordination nicht gab. Im Ausdruck aber ſind die beiden Verordnungen ſo verſchieden, daß von einem litterariſchen Zuſammenhang keine Rede ſein kann, und wir dürfen einen ſolchen um ſo weniger annehmen, als nach der ſchon erwähnten Bemerkung von Achelis die Schriften ſonſt eher auseinander- als zuſammengehen. Ebendeshalb beſteht keinerlei Recht, für den Kopten das Gebet

bei der Biſchofsweihe in der Form von AKVIII^b vorauszuſetzen.

Nicht beſſer ſteht es mit den zwei weiteren, von Leipoldt neu beigebrachten Argumenten. Die angedeutete Stelle in dem Abſchnitt über die Gebetszeiten iſt bei dem Kopten wohl ſicher eine Interpolation. Es iſt aber nicht einzuſehen, was der Punkt in der obſchwebenden Frage austragen ſoll. Jedenfalls beweiſt er nichts für ein höheres Alter des Kopten oder für ihn als Vorſtufe von AKVIII^b. Im Gegenteil, da Abſchreiber Unebenheiten, wenn ſie nicht ganz beſonders auffällig ſind, eher mit in den Kauf nehmen als ausmerzen, müßten wir die Stelle auch in dieſer Schrift erwarten, wenn ſie auf den Kopten, bezw. ſeine Vorlage zurückginge. Das dritte Argument ferner zeigt ſeine Schwäche ſchon wieder im Ausdruck. Es beruht auf einem bloßen Schein, und wie trügeriſch und falſch derſelbe iſt, zeigt ein kurzer Einblick in die Ordinationsritualien. Es wird für den Subdiakon ſeit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Weihe in der Geſamtkirche angenommen, während es eine ſolche Einheit der Disziplin auch noch lange ſpäter nicht gab, viel weniger ſchon damals.

Ebenſowenig iſt es endlich ſicher, daß die fraglichen Eigentümlichkeiten des Kopten ſchon ſeiner Vorlage angehören, nicht etwa von dem Redaktor oder dem Autor des Sammelwerkes herrühren. Scharfe Gegenſätze, wie ſie dieſer nach Leipoldt ſonſt belaſſen haben müßte, ſind tatſächlich nicht vorhanden. Über die Wahl und Weihe der Biſchöfe ſprechen ſich die beiden in Betracht kommenden Schriften, unſer Auszug und die Äg. Kirchenordnung im weſentlichen durchaus gleichmäßig aus. In dem Abſchnitt über die Weihe des Presbyters verweiſt dieſe allerdings auf das Kapitel über den Biſchof, aber ſo allgemein, daß man von einem Gegenſatz nicht reden kann, und zugleich ſo eigentümlich oder ſo unverſtändlich, daß man allen Grund hat, den Punkt hier außer Spiel zu laſſen. In

ähnlicher Weiſe wird im Kopten bei der Beſtimmung über die Weihe des Diakons auf das Frühere zurückverwieſen. In den fraglichen Stellen kann daher wohl eine ſpätere Änderung vorliegen, und daß eine ſolche bei der Hauptſtelle, der Beſtimmung über den Subdiakon und Lektor, wirklich vorliegt, erhellt aufs deutlichſte, wenn wir ſie unter dem Geſichtspunkt der Anlage der Schrift prüfen. Die Vergleichung mit dem Vorausgehenden und noch mehr mit dem Folgenden zeigt geradezu handgreiflich, daß die Stelle nicht urſprünglich iſt, daß ſie viel umfaſſender aus der Hand des Autors hervorgegangen ſein muß. Es erfolgte alſo ganz zweifellos eine erhebliche Kürzung, und es iſt klar, daß bei dieſer auch leicht eine ſachliche Änderung eintreten, die Ordination für den Subdiakon und den Lektor geſtrichen werden konnte, wenn ſie in der Vorlage ſtand, aber der Disziplin des Landes, in dem die Kürzung vorgenommen wurde, oder einer anderen Schrift des Sammelwerkes zuwider war. In letzterem Fall mußte der Redaktor ſogar ſachlich eingreifen, weil er ſonſt einen höchſt auffallenden Gegenſatz in ſein Werk gebracht hätte, und wenn wir in Erwägung ziehen, daß der Kopte bei dem Verbot der Weihe für den Subdiakon und Lektor ſich ausdrücklich auf Früheres bezieht, d. i. auf die vorausgehende Ägyptiſche Kirchenordnung, ſo gewinnen wir noch einen weiteren und beſonderen Grund, die Änderung dem Redaktor zuzuſchreiben, da bei unveränderter Übernahme der Vorlage die Verweiſung ſchwerlich erfolgt wäre. Die Sache unterliegt kaum einem Zweifel. In jedem Fall iſt die Stelle ein bloßer Auszug, und ſchon dieſe Eigentümlichkeit genügt zu einem Urteil über die Schrift, da ſich die Quelle des Auszuges noch nachweiſen läßt, wenn man nur an die bekannten Schriften ſich hält und nicht, wozu keinerlei Grund und Recht vorliegt, mit unbekannten und verlorenen rechnet. Es können nur zwei Schriften in Betracht kommen,

AKVIII und AKVIII^{b}, wie beſonders deutlich der Umſtand zeigt, daß bei dem erwähnten Ordinationsverbot dem Subdiakon und Lektor im Kopten noch die Diakoniſſe angereiht, die in derartiger Stellung unter allen alten Ordinationsformularien nur in jenen Schriften vorkommt. Nichts ſpricht gegen AKVIII. Leipoldt mag ſich aber etwa für AKVIII^{b} entſcheiden, ſeine Theſe wird nichts deſto weniger hinfällig. Der Kopte iſt als Auszug aus dieſer Schrift jünger als ſie, und wenn wir dieſe nur, mit Achelis, auf etwa 390 anſetzen, ſo ſinkt er immerhin ein halbes Jahrhundert mindeſtens unter die Datierung von Leipoldt herab.

Der Beweis Leipoldts iſt alſo nicht ſtichhaltig. Seine Prüfung zeigte uns nicht bloß ſeine Grundloſigkeit, ſondern führte uns nach der entgegengeſetzten Seite hin bereits auch zu einem poſitiven Ergebnis. Indeſſen iſt die Aufgabe noch nicht zu Ende. Leipoldt meint noch zum Überfluß nachweiſen zu können, daß der Kopte in vielen rein ſtiliſtiſchen Kleinigkeiten mit AKVIII^{b} gegen AKVIII übereinſtimme (S. 7), und er bringt dann ein zwei Seiten füllendes Stellenverzeichnis. Nach ſeinem Ausdruck iſt dieſer weitere Beweis eigentlich im Grunde überflüſſig. Nach der vorſtehenden Ausführung kommt auf ihn, da der frühere völlig mißlungen iſt, viel oder eigentlich alles an, und um es ſofort zu ſagen, er iſt nicht probehaltiger wie jener. Er leidet vor allem an dem Fehler der Einſeitigkeit, indem wohl die nähere Übereinſtimmung des Kopten mit AKVIII^{b}, nicht aber auch das Gegenteil oder die nähere Berührung mit AKVIII aufgeführt wird. Sodann ſtützt er ſich ſowohl bei AKVIII als bei AKVIII^{b} auf die für eine derartige Aufgabe unzureichenden Ausgaben Lagardes, wobei ihm freilich zur Entſchuldigung gereicht, daß wir überhaupt noch keine genügende Edition von jenen Schriften beſitzen. Endlich hätten auch die ſachlichen Parallelen berückſichtigt werden ſollen,

und dies um ſo mehr, als ſie bei einer Schrift, die uns nur in einer Überſetzung vorliegt, ſchwerer wiegen als ſtiliſtiſche Kleinigkeiten. Bezüglich des Lagardeſchen Textes glaube ich mich hier auf die Bemerkung beſchränken zu ſollen, daß er an den meiſten Orten, wo er in AKVIII von dem des Turrianus abweicht, unrichtig iſt und daß demgemäß ſchon infolge deſſen eine große Anzahl von den Beweisſtellen Leipoldts in Wegfall kommt. Dagegen ſoll auf die dogmatiſchen Parallelen einigermaßen eingegangen werden.

In dem Abſchnitt, in dem Leipoldt die Stellung des Überſetzers zu ſeiner Vorlage unterſucht, kommt er auf ein paar derartige Stellen zu ſprechen: AKVIII *τῷ ὡς Μωσεῖ Χριστῷ*: dem Chriſtus, der größer iſt als Moſes; *ὡς ἄνθρωπος* (*ἐπολιτεύσατο*): *ἐν τοῖς ἀνθρώποις*; *θεῷ αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*): *θεῷ* (S. 5). Er meint, daß hier der Überſetzer vielleicht aus dogmatiſchen Gründen in ſeine Vorlage eingegriffen habe. Aber ſicher iſt ihm eine derartige Änderung nicht, weder an jenen Stellen noch in der Schrift überhaupt, und demgemäß gilt es ihm als wahrſcheinlicher, daß die drei Stellen bereits der Vorlage angehören. Wir haben ſie alſo zu den entſprechenden Stellen in AKVIII in Beziehung zu ſetzen, und da die Schriften zweifellos und anerkanntermaßen von einander abhängen, ſo erhebt ſich die Frage, auf welcher Seite die ältere Faſſung, auf welcher eine Änderung zu erkennen iſt. Die Antwort iſt m. E. nicht ſchwer. Mit Bezug auf Chriſtus von „ſeinem Gott“ zu ſprechen, widerſtrebte im Laufe der Zeit der Orthodoxie, und hienach erſcheint die Schrift als die ältere, in der jener Ausdruck ſich findet. Ähnlich verhält es ſich mit der Vergleichung von Moſes und Chriſtus. Die orthodoxere oder orthodox beſtimmtere Ausſage iſt die ſpätere, und ſchwerlich hätte ein Späterer ſie mit der anderen und unbeſtimmteren vertauſcht. Man wende nicht ein, der Autor von AK ſei ein Semiarianer.

An der zweiten Stelle hatte er auch als ſolcher nicht zu ändern, und zudem iſt er ja dogmatiſch ſo indifferent, daß über ſeine theologiſche Richtung noch heutzutage eine Kontroverſe beſteht. Das *ὡς ἄνθρωπος* endlich konnte ſpäter in Ägypten bei dem dort wohnenden monophyſitiſchen Geiſt leicht Anſtoß erregen. Es iſt beachtenswert, daß wenigſtens eine der drei Stellen auch in AKVIII^b in einer anderen, bezw. dritten Faſſung erſcheint, indem in der erſten die Worte *ὡς Μωσεῖ* einfach geſtrichen ſind. Indeſſen will ich, da Leipoldt mit einer etwaigen Änderung durch den koptiſchen Überſetzer rechnet, nicht auf den Stellen beſtehen. Es kommt auf ſie auch nicht viel an. Es liegen noch andere Stellen vor, bei denen die Urſprünglichkeiten auf ſeiten des Kopten nicht beſtritten iſt, und zwei derſelben mögen angeführt werden.

AKVIII, 1 med. leſen wir: *οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος πιστεύσας διὰ Χριστοῦ εἰς τὸν θεόν, ὃς οὐκ εἴληφε χάρισμα πνευματικόν.* Ebenſo hat in dem in Betracht kommenden Teil wörtlich der Kopte. Dagegen bietet ſtatt *εἰς τὸν θεὸν* AKVIII^b *τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς αὐτόν τε καὶ τὸν ἄχραντον αὐτοῦ πατέρα καὶ τὸ πανάγιον καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ πνεῦμα.* Es handelt ſich hier nicht um eine Differenz zwiſchen AKVIII und dem Kopten; die Stelle iſt aber bedeutſam, weil ſie klar zeigt, daß AKVIII^b nicht als Mittelglied zwiſchen dem Kopten und AKVIII in Betracht kommen kann, wie Leipoldt meint; denn in dieſem Fall wäre in AKVIII unbedingt der Satz in der Faſſung von AKVIII^b zu erwarten und nicht in einer älteren ſchon durch dieſe Schrift als anſtößig überwundenen Form. Oder darf man nur ſo ohne weiteres eine Rückbildung und zwar in doppelter Beziehung, in der Form und in der Dogmatik, annehmen?

Auf jene Stelle folgt unmittelbar:

αὐτό τε γὰρ τὸ ἀπαλλαγῆναι πολυθέου ἀσεβείας καὶ πιστεῦσαι θεῷ πατρὶ διὰ Χριστοῦ χάρισμά ἐστι θεοῦ, τὸ .. πιστεῦσαι, ὅτι εὐδοκίᾳ θεοῦ ὁ πρὸ αἰώνων μονογενὴς ἐν ὑστέρῳ καιρῷ ἐκ παρθένου γεγέννηται δίχα ὁμιλίας ἀνδρός, καὶ ὅτι ἐπολιτεύσατο ὡς ἄνθρωπος ἄνευ ἁμαρτίας, .. καὶ ὅτι συγχωρήσει θεοῦ σταυρὸν ὑπέμεινεν.

Denn gerade die Freiheit von der Gottloſigkeit der Vielgötterei und der Eintritt in den Glauben an den Vater und den Sohn und den heiligen Geiſt iſt eine Gnadengabe Gottes, daß wir .. glaubten, daß, durch den Willen des Vaters und des einzigen Sohnes, der vor allen Zeiten bei ſeinem guten Vater iſt, und des heiligen belebenden Geiſtes, er am Ende dieſer Tage von Maria, der unbefleckten Jungfrau, ohne männlichen Samen geboren ward, und daß er ſündlos unter den Menſchen lebte, .. und daß der Gott-Logos mit Erlaubnis des Vaters das Kreuz erduldete.

Der Unterſchied der Texte ſpringt in die Augen, und für den Sachverſtändigen iſt es ſofort klar, welcher Text der ältere und urſprünglichere, welcher der ſpätere und überarbeitet iſt. Da die Texte für ſich ſelbſt ſprechen, iſt nichts weiter zu bemerken. Nur mag noch beigefügt werden, daß an der Stelle auch AKVIII^b von AKVIII abweicht, aber anders als der Kopte; ſtatt *θεῷ πατρὶ διὰ Χριστοῦ* hat er *θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ;* ſtatt *συγχωρήσει θεοῦ* bietet er *οἰκείᾳ συγχωρήσει καὶ βουλῇ*, und wie dort kann auch hier über das Verhältnis der Texte kein Zweifel beſtehen. AKVIII erweiſt ſich evident als Vorlage für beide Schriften. Ich habe die bezüglichen Differenzen zwiſchen AKVIII und AKVIII^b im Hiſtoriſchen Jahrbuch 1895 S. 15 und eingehender in meiner Schrift: Das Teſtament unſeres Herrn und die verwandten Schriften

1901 S. 180—85, erörtert. Aber Leipoldt kennt, wie es ſcheint, keine dieſer Arbeiten, oder er glaubte ſich um ſie nicht weiter bemühen zu ſollen. Sie hätten ihm zeigen können, welche Punkte bei Erörterung des Problems, deſſen Löſung er ſich vornahm, hauptſächlich ins Gewicht fallen. Er hätte insbeſondere auch erſehen können, welch große Bedeutung in dieſer Beziehung dem Weihnachtsfeſte zukommt, das wie in AK ſo auch im Kopten als bereits beſtehend eine Stelle hat.

Das Feſt ging bekanntlich von der römiſchen Kirche aus; es beſtand hier nachweisbar im J. 336; ein halbes Jahrhundert ſpäter treffen wir es in Kleinaſien und Syrien; im zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts gelangte es nach Jeruſalem und Alexandrien. In Ägypten wurde es näherhin durch den Patriarchen Cyrill 412—44, alſo rund um 430 eingeführt. Durch Caſſian, Collat. X, 2, erfahren wir, daß es noch kurz vorher dort unbekannt war. Der Gang des Feſtes wirft auf unſere Schrift ein bedeutſames Licht; ſie kann nach ihm unmöglich bereits um die Mitte des 4. Jahrhunderts entſtanden ſein. Wir können ſo früh ſchon die AK nicht anſetzen, obwohl ſie eines der Länder zur Heimat hat, die im Oſten das Feſt zuerſt annahmen; viel weniger eine Schrift, die einem der Länder angehört, in die das Feſt zuletzt gelangte. Wir dürfen ferner hier, wo es ſich näherhin um verſchiedene Formen einer und derſelben Schrift handelt, nicht die Form, die nach jenem Gang mindeſtens ein halbes Jahrhundert ſpäter fällt als die andere, in die erſte Linie ſtellen, es ſei denn, daß dazu zwingende Gründe vorhanden ſind, und ſolche beſtehen hier nicht; denn der erſte Beweis Leipoldts beruht, wie wir geſehen, nach ſeinen eigenen Worten auf einer bloßen Vermutung und einem bloßen Scheinen, der zweite leidet trotz der Zuverſicht, mit der er vorgetragen wird, an den erheblichſten Gebrechen.

Die Stellung, welche das Weihnachtsfeſt in den Schriften

einnimmt, ſetzt uns im Grunde für ſich allein inſtand, um mit Sicherheit über ihre Zeit, wenigſtens was den Anfangstermin betrifft, und über ihr gegenſeitiges Verhältnis zu urteilen. Der Punkt genügt deshalb auch, um über eine weitere Frage ins reine zu kommen. Leipoldt fand in der Pariſer Hſ. Copte 130, 3 (Schenoudi 3, 1° partie) Fragmente von AKVIII, und er veröffentlichte ſie im zweiten Teil ſeiner Schrift koptiſch und in deutſcher Überſetzung. In der kurzen Einleitung, die dem Text vorausgeſchickt wird, vergleicht er die neue Textgeſtalt = P mit dem Lagardeſchen Text = L, und die Beobachtungen ſcheinen ihm, wie er ſich ſelbſt ausdrückt, zu folgendem Ergebnis zu führen: P ſei älter als L; L ſei aus P hervorgegangen, aber nach dem (inzwiſchen modifizierten) griechiſchen Text von AKVIII (bezw. nach dem griechiſchen Text der Schrift, aus der AKVIII[b] ausgezogen ſei) korrigiert worden (S. 39). Eine ſonderbare Theſe! Bisher wurde L einfach als Vorſtufe von AKVIII[b] behandelt; jetzt wo auch für ihn eine Quelle entdeckt zu ſein ſcheint, ſoll er nach AKVIII[b] korrigiert ſein. Ich gehe auf eine nähere Prüfung nicht; es genügen ein paar allgemeine Bemerkungen. Unter den Fragmenten befindet ſich glücklicherweiſe auch der bekannte Abſchnitt über die Feiertage, zwar ohne das Himmelfahrtsfeſt, das ohne Zweifel durch Verſehen eines Abſchreibers ausgefallen iſt, aber mit dem für die Beſtimmung des Textes wichtigeren Weihnachtsfeſt. Hienach iſt die angeblich älteſte, über die Mitte des 4. Jahrhunderts zurückreichende Textgeſtalt zweifellos erheblich jünger, wie L ſicher ebenfalls jünger als AKVIII. Eine andere Frage mag ſein, ob P nicht etwa älter iſt als L. Ich glaube auch ſie verneinen zu ſollen. Die Gründe, die Leipoldt für ſeine Auffaſſung vorbringt (S. 38 f.), beweiſen teils nichts, teils eher für das Gegenteil. Die Frage iſt hier nicht weiter zu erörtern; ſie hat für mich kein größeres

Intereſſe, und eine gründlichere Unterſuchung erfordert wohl auch Kenntnis des Koptiſchen. Der Schluß, den Leipoldt aus ſeiner Entdeckung zieht, daß die AK ein recht kunſtvoller, vielſeitiger Bau ſeien, an dem ſehr viele Hände gearbeitet haben (S. 40), erweiſt ſich ſchon nach dem bisherigen inſoweit als hinfällig, als die beiden Vorſtufen für AKVIII, die er nachgewieſen haben will, ein bloßes Phantom ſind.

II.

Rezenſionen.

1. **„Unbewieſenes".** Bemerkungen eines Philologen zu F. Delitzſch, Babel und Bibel I—II. Von **Hubert Grimme**, Prof. der ſemit. Sprachen a. d. Univ. Freiburg, Schweiz. Münſter i. W., H. Schöningh (o. J.). 80 S. 8°. Preis: M. 1,50.
2. **Babylon und Chriſtentum.** Von **Franz Xaver Kugler** S. J. Erſtes Heft. Delitzſchs Angriffe auf das Alte Teſtament. Freiburg i. B. Herder 1903. 67. S 8° Preis: M. 1.
3. **Keilinſchriften und Bibel** nach ihrem religionsgeſchichtlichen Zuſammenhang. Ein Leitfaden zur Orientierung im ſog. Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehung auch der neuteſtamentlichen Probleme von **Heinrich Zimmern** Prof. a. d. Univ. Leipzig. Mit 9 Abbildungen. Berlin, Reuther und Reichard. 1903. 54 S. 8°. Preis: M. 1.
4. Die **babyloniſch-aſſyriſchen Keilinſchriften und ihre Bedeutung für das Alte Teſtament.** Ein aſſyriologiſcher Beitrag zur Babel-Bibel-Frage von Dr. **C. Bezold**, o. ö. Prof. d. Oriental. Philol. in Heidelberg. Mit 100 Anmerkungen und 12 Abbildungen. Tübingen und Leipzig, Mohr (Siebeck) 1904. 67 S. 8°. Preis: M. 1,50.

1. Grimmes Schrift iſt ſo angeordnet, daß aus Friedr. Delitzſch's beiden Vorträgen alle diejenigen Sätze ausgeſchieden werden, in denen Delitzſch „neue philologiſche Auffaſſungen vorträgt, Auffaſſungen, die ſeinen Broſchüren vielfach den ſenſationellen Anſtrich gegeben haben". Dieſe Aufſtellungen prüft G. je der Reihe nach, um regelmäßig zum Ergebnis zu gelangen, daß die Theſe philologiſch „unbewieſen" iſt. Im Ganzen ſind es etwa 20 Theſen, meiſt religions-

und kulturgeſchichtlichen Charakters, die Delitzſch wohl behauptet, aber nicht bewieſen hat. Iſt ſonach Grimmes Studie zunächſt nur polemiſche Gelegenheitsſchrift, ſo enthält ſie doch tatſächlich eine Reihe von religionsgeſchichtlichen und exegetiſchen Ausführungen bleibenden Gehaltes, welche der Apologet unmittelbar verwerten kann. Ich hebe heraus die Unterſuchungen über den angeblichen Monothei=mus der alten Babylonier, über die Etymologie des Gottesnamens El, über den Gottesnamen Jahwe, über die Stellung der hebräiſchen Frau, und insbeſondere die treffliche Exegeſe von Iſaias 63, 1—6 (S. 72—76).

2. P. Kugler, durch ſeine früheren Unterſuchungen zur babyloniſch=aſſyriſchen Aſtronomie als gründlicher Aſſyriologe bekannt, prüft in dieſem erſten Hefte ſeiner apologetiſchen Studien die Angriffe Dr. Delitzſchs gegen den Offenbarungscharakter des Alten und Neuen Teſtamentes nach 3 Geſichtspunkten, nämlich ſoweit „ſie ſich gründen: 1. auf eine vermeintlich große Ähnlichkeit zwiſchen den religiöſen Anſchauungen und Inſtitutionen der Babylonier und jenen des A. Teſt., 2. auf die angebliche Superiorität Babels in rechtlich=ſittlicher Beziehung, 3. auf die irrige Anſchauung, daß mehrere Bücher des A. Teſt. Dinge enthalten, welche der Heiligkeit Gottes unwürdig ſind“. Aus dem reichen Inhalt des erſten Abſchnittes ſeien beſonders erwähnt die Erörterung des babyloniſchen „Sabbat“, die Ausführungen über den Aberglauben der Babylonier, über ihre eschatologiſchen und angelologiſchen Vorſtellungen, über ihren angeblichen Monotheismus. Der zweite Teil vergleicht das Hammurabi=Geſetz mit dem moſaiſchen Geſetze unter dem Geſichtspunkte der Humanität. Dieſe beiden erſten Teile der Unterſuchung möchten wir den Apologeten ob ihrer exakten fachmänniſchen Vertrautheit mit den behandelten Problemen warm empfehlen. Dagegen ſcheint uns der dritte Teil, in dem der Verf. ſein Spezialgebiet, die Aſſyriologie verläßt, um ausſchließlich altteſtamentlich=exegetiſche Fragen zu behandeln, nicht mehr auf derſelben Höhe zu ſtehen; was K. z. B. auf Delitzſchs Angriffe betreffend Iſaias 63, 1—6 erwidert, iſt zu fragmentariſch. Übrigens tritt hier, namentlich was Iſ. 63, 1—6 anlangt, die oben angezeigte Schrift des berufenen Hebraiſten

Grimme in die Breſche.

3. Zimmerns Schrift ſoll nach der Intention des Verf. einen Auszug aus der von ihm neu bearbeiteten 3. Auflage des Schraderſchen Werkes über „die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" darſtellen. Der Verf. beabſichtigt, „einige wichtige Punkte, ſpeziell auch ſolche, die das neue Teſtament betreffen, in denen die babyloniſche Literatur beachtenswerte Parallelen zur bibliſchen Literatur auf dem Gebiete der Religion aufweiſt, zur Sprache zu bringen". Z. will nur „möglichſt objektiv auf die beſtehenden Probleme aufmerkſam machen, ohne ... die ihm am wahrſcheinlichſten dünkende Löſung dieſer Probleme allzu vorlaut zu betonen". In dieſem Sinne werden nun folgende Stoffe erörtert: Sintflut; Urväter; Weltſchöpfung; Paradies; Gilgameſch-Epos; Kultgebräuche; Sabbat; Hymnen und Gebete; Polytheismus; der Chriſtus, Jeſus; Taufe und Abendmahl; Buch des Lebens und Gerichtsbuch, Prädeſtination; Engel und Teufel; Totenreich und Jenſeitsglauben. Allein was der gelehrte Aſſyriologe als religionsgeſchichtliche Probleme faßt, verdient nur zum Teil dieſen Namen: ſoweit es ſich um Stoffe, wie Sintflut, Urväter, Weltſchöpfung, Kultgebräuche, Sabbat handelt, geben wir zu, daß wirkliche Probleme vorliegen, und anerkennen auch die klare Feſtſtellung des jeweiligen tatſächlichen Beſtandes durch Z. Dagegen, was die neuteſtamentlich-babyloniſchen „Probleme" anlangt, ſo ſind dies in Wahrheit nur künſtlich präparierte Probleme, lediglich müſſige Kombinationen des Panbabylonismus.

4. Bezolds Vortrag (gehalten zu Karlsruhe am 1. Juli 1903 vor dem wiſſenſchaftlichen Predigerverein der evangeliſchen Geiſtlichkeit des Großherzogtums Baden) ſcheint uns unter den Gelegenheitsſchriften, welche der Babel-Bibel-Streit auf aſſyriologiſcher Seite gezeitigt hat, die Palme zu verdienen. Wir halten zwar die Auffaſſung, welche S. 34 ff. die Ausführungen des Redners über das Verhältnis der bibliſchen Urgeſchichte zu den babyloniſchen Mythen beherrſcht, nicht für richtig, glauben aber doch, daß die Schrift durch ihre kurze, präziſe Orientierung über Geſchichte und Bedeutung der Keilſchriftforſchung, durch die objektive

Darlegung der Probleme und namentlich auch durch die reichhaltigen Literaturangaben in den Anmerkungen (S. 44—67) dem Theologen wertvolle Dienſte leiſten kann. Vetter.

---

1. **Die griechiſchen Danielzuſätze und ihre kanoniſche Geltung** von Dr. theol. **Caſpar Julius**. Freiburg, Herder 1901. XI. 183 S. 8⁰. Preis: M. 4.
2. **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetiſche Studie zu Exodus 1—15. Von Dr. **Karl Miketta.** Freiburg, Herder 1903. VIII. 120 S. 8⁰. Preis: M. 2,60.
3. **Die chronologiſchen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr. **Joſeph Fiſcher.** Freiburg, Herder 1903. X. 98 S. 8⁰. Preis: 2,40. (Bibl. Studien, herausgeg. von O. Bardenhewer, VI, 3. 4; VIII, 2; VIII, 3.)

1. Die Theſe des Verfaſſers iſt folgende: Die drei Daniel-Zuſätze (Suſanna — Gebet und Lobgeſang — Bel und Drache) gehörten nicht zum urſprünglichen hebräiſch-aramäiſchen Danielbuche, bildeten aber „urſprüngliche, wenngleich zuſätzliche Beſtandteile des alexandriniſchen Danielbuches“ (S. 17). Das Ergebnis wird bewieſen durch das innere Zeugnis der Stilart und das äußere Zeugnis des erſten, dritten und vierten Makkabäerbuches. Nur Eines vermiſſen wir in den Erörterungen des Verf., die klare Stellungnahme zur Frage, ob die Zuſätze griechiſche Originale oder Überſetzungen aus ſemitiſchen Vorlagen darſtellen. Aus den diesbezüglichen Anmerkungen S. 12, Anm. 7 und S. 15, Anm. 5 iſt eine beſtimmte Anſicht nicht zu entnehmen. Um ſo entſchiedener und klarer wird die von S. 30 an beginnende Unterſuchung über die kanoniſche Geltung der Zuſätze im apoſtoliſchen und patriſtiſchen Zeitalter durchgeführt. Dieſe Unterſuchung, ein glänzendes Zeugnis großer patriſtiſcher Beleſenheit und insbeſondere gründlicher ſelbſtſtändiger Kenntnis der chriſtlich-orientaliſchen (ägyptiſchen, ſyriſchen, armeniſchen) Literatur wird für die Daniel-Exegeſe bleibenden Wert bewahren.

2. Mikettas ſehr klar und überſichtlich geführte Unterſuchung gelangt zu folgenden Ergebniſſen: Die traditionelle Anſicht, daß Merenptah, einer der letzten Könige aus der 19. Dynaſtie, welcher

von 1258 ab regierte, der Pharao des Auszuges geweſen ſei, iſt unhaltbar geworden, ſeitdem feſtſteht, daß eine (ſeit 1896 bekannte) Inſchrift eben dieſes Merenptah das Volk Israel als bereits in Paläſtina anſäſſig kennt. Auch lehrt eine Inſchrift Sethos I (jedenfalls erſt nach 1350), daß in deſſen 9. Jahre der Stamm Aſſer bereits in Paläſtina wohnte. Der Pharao des Auszuges iſt vielmehr innerhalb der 18. Dynaſtie zu ſuchen. Und zwar erfolgte der Auszug nach Tutmoſis III (1515—1461), denn die Siegesinſchrift dieſes Königs im Tempel zu Karnak läßt ſchließen, daß die Hebräer im 22. J. dieſes Königs noch nicht in Kanaan waren. Auch in der Wüſte kann ſich Israel damals nicht befunden haben, denn Tutmoſis III hat die Sinai-Halbinſel tatſächlich völlig beherrſcht. Alſo war Israel damals noch in Ägypten. Anderſeits muß der Auszug vor die Regierung Amenophis III (1427—1392) fallen, weil die Amarnatafeln, die aus der Regierung dieſes Königs und ſeines unmittelbaren Nachfolgers Amenophis IV datieren, die Israeliten als eben in Paläſtina einwandernd bezeugen. Als Pharao des Auszugs ergibt ſich ſchließlich Amenophis II (1461—1436); die Wüſtenwanderung fällt unter Tutmoſis IV (1436—1427) und Amenophis III, und die endgiltige Beſitznahme durch die einzelnen Stämme unter Amenophis IV (von 1392 ab).

3. Fiſchers Studie zerfällt in zwei Hauptteile: der erſte Teil behandelt „die Ereigniſſe in den Jahren 538—516", der zweite die Ereigniſſe in den Jahren 480—424". Den einzelnen Problemen gegenüber nimmt F. jeweils folgende Stellung ein: Scheſchbazzar und Serubbabel ſind nicht identiſch, aber Serubbabel war i. J. 537 zuſammen mit Scheſchbazzar in die Heimat gezogen, um dann wieder nach Babylon zurückzukehren. Zum zweiten male kam Serubbabel, dieſes mal als Leiter einer eigenen Expedition, 521/20 nach Jeruſalem. — Die in Esra Kap. 3 erzählte Grundſteinlegung zum Tempelbau iſt identiſch mit der bei dem Propheten Aggäus, Kap. 2, berichteten, ſie fällt in das Jahr 519. Die Esra 5,16 dem Scheſchbazzar für das J. 537 zugeſchriebene Tätigkeit war keine Grundſteinlegung im techniſchen Sinne, ſondern nur die rechtlich geforderte Vorbereitung zum ſpäteren Tempelbau. — Esra kehrte vor Nehemias

zurück, die traditionelle Chronologie, wie ſie durch die tatſächliche Anordnung der Bücher Esra-Nehemias gegeben wird, iſt alſo feſtzuhalten. Hoonackers Hypotheſe, wornach die Kapitel Esra 7—10 ihre richtige Stelle erſt am Schluß des Buches Nehemias hätten, lehnt der Verf., wie uns dünkt, mit Recht ab. Wohlbegründet ſcheint uns das große Gewicht, welches F. hiebei auf einen bisher zu wenig beachteten Geſichtspunkt legt, nämlich daß Esra keineswegs vom 7. bis 20. Jahre des Königs Artaxerxes in Jeruſalem geblieben ſein müſſe, daß vielmehr der Wortlaut die Möglichkeit offen laſſe und der ganze geſchichtliche Zuſammenhang ſie nahe lege, Esra ſei in Bälde wieder nach Babylon zurückgekehrt, um erſt 13 Jahre ſpäter zuſammen mit Nehemias die früher abgebrochene Tätigkeit abermals aufzunehmen. — Den Mauerbau, von welchem Esra 4, 8—23 handelt, ſetzt F. in der Zeit zwiſchen 456—444 an. — Eine Kategorie von chronologiſchen Daten hätten wir in der fleißigen und gründlichen Studie gerne auch noch im Zuſammenhange behandelt geſehen, nämlich diejenigen Daten, welche auf den Namen „Darius" lauten. Vetter.

Commentarius in librum Josue auctore **Fr. de Hummelauer** S. J. Parisiis, sumptibus Lethellieux editoris 1903, 531 p. gr. 8°. (Cursus Scripturae Sacrae, p. II, t. III, 3) Preis: M. 8,40.

Mit dieſem Bande iſt der durch ſeine Pentateuchkommentare rühmlichſt bekannte und verdiente Exeget zur Erklärung der hiſtoriſchen Bücher übergegangen oder vielmehr zurückgekehrt, denn bereits in den Jahren 1886 und 1888 hat v. Hummelauer je einen Kommentar zu den Büchern Samuel und Richter veröffentlicht.

In der (93 Seiten umfaſſenden) Einleitung wird vor allem das Verhältnis des maſorethiſchen Textes zum LXX Texte gründlich geprüft. Das Ergebnis iſt, daß der rezipierte LXX Text, als deſſen Vertreter in erſter Linie der cod. Vatic. gilt, die maſorethiſche Überlieferung im allgemeinen an Urſprünglichkeit überragt. Ferner heben wir aus den in der Einleitung behandelten Problemen noch insbeſondere aus die Unterſuchung über die Quellen des Buches Joſua. Als ſolche gelten dem Verf. Annalen, die innerhalb des Volkes Israel von der moſaiſchen Zeit ab fortgeführt

wurden. Aus dieſen Quellen wurde der liber Josue primigenius zuſammengeſtellt, und aus dem letzteren erſt ging das kanoniſche Buch Joſua hervor. Wir ſtimmen dieſem Ergebniſſe zu, nur in zwei Punkten möchten wir abweichen; einmal teilen wir die Anſicht nicht, daß für den behaupteten annaliſtiſchen Charakter der benutzten Quellentexte die beiden Stellen 11, 23 und 14, 15 zeugen. Vielmehr ſcheint uns nur das erweisbar und zwar aus vorkommenden Parallelberichten (vgl. 14, 6—15 neben 15, 13. 14), daß die Geſchichtserzählung des Buches Joſua auf zerſtreute Urkunden zurückgeht. Damit legt ſich dann allerdings in zweiter Linie die Vermutung nahe, jene zerſtreuten Urkunden mögen ihrer urſprünglichen Form nach annaliſtiſche Notizen geweſen ſein. Zu dem zweiten Teile der v. H.'ſchen Theſe, daß zwiſchen den zerſtreuten annaliſtiſchen Nachrichten und dem kanoniſchen Buche Joſua ein ſyſtematiſches Geſchichtsbuch, der liber primigenius Josue als Zwiſchenſtufe in der Mitte ſtehe, erlauben wir uns eine leiſe Modifikation vorzuſchlagen. Daß zwiſchen dem kanoniſchen Buche Joſua und ſeiner Quelle, den annaliſtiſchen Notizen, ein ſyſtematiſches Geſchichtsbuch das Bindeglied bildete, ſchließen wir aus der wiederholten Vergleichung eines eben erzählten Faktums mit der augenblicklichen Situation zur Zeit des Erzählers (vgl. 4, 9. 5, 9. 6, 28. 7, 26 u. ſ. w.). Dieſe ſchriftſtelleriſche Weiſe, geſchichtliche Vergangenheit mit der Gegenwart zu vergleichen, ſetzt doch notwendig eine nach einheitlichem Maßſtabe meſſende Berichterſtattung, alſo die bereits geſchehene Zuſammenarbeitung jener zerſtreuten Urkunden zu einer ſyſtematiſchen Geſchichtsdarſtellung voraus. Die Zuſammenarbeitung kann aber nicht erſt im Buche Joſua erfolgt ſein. Denn einmal glauben wir nicht mit v. H. (S. 91), daß die anachroniſtiſche Anwendung der Formel „bis auf dieſen Tag" im Munde eines inſpirierten Autors ausgeſchloſſen ſei. Es war eben die literariſche Eigentümlichkeit der hebräiſchen Geſchichtſchreibung, Quellenauszüge wörtlich herüberzunehmen, ohne auf etwa ſpäter nicht mehr paſſende nebenſächliche Beziehungen Acht zu haben. Für das literariſche Bewußtſein des hebräiſchen Altertums lag alſo in derartigen Bemerkungen

keine, jedenfalls keine formale Unwahrheit, und darum konnte auch ein inſpirierter Autor ganz gut an dieſe literariſche Praxis ſich anſchließen, ohne unwahr zu werden. Und daß das wirklich geſchehen iſt, beweiſen Stellen in den Königsbüchern, wie z. B. I, 8,8. 9,21. Sodann können wir in der von den Büchern Joſua und Richter (wie v. H. S. 60—71 gründlich nachweiſt) gemeinſam benützten Quelle nicht unmittelbar die annaliſtiſchen Nachrichten erblicken, weil auch hier bereits die oben berührte Vergleichung von Vergangenheit und Gegenwart zu beobachten iſt (vgl. Richter 1, 21). Damit kommen wir zur Annahme, daß zwiſchen den annaliſtiſchen Notizen und dem Buche Joſua ein ſyſtematiſches Geſchichtsbuch ſtand, in welchem wir dann nicht den liber Josue primigenius, d. h. das vorkanoniſche Buch Joſua erblicken möchten, ſondern eine ſyſtematiſche Geſchichte der Zeit von Moſis Tode bis in die Anfänge der Richterzeit herein.

Die Abfaſſung des Buches Joſua ſetzt v. H. an in der Zeit zwiſchen Moſis Tod und Davids Regierung (S. 93), und verſteht darunter das vorkanoniſche Buch, den liber Jos. primus; die Abfaſſung des kanoniſchen Buches fällt nach v. H. merklich ſpäter, früheſtens in die mittlere Königszeit. Denn S. 182 bemerkt der Verf., daß jener redactor, qui librum Josue supremum retractavit, den I. Kön. 16, 34 aus der Zeit des Königs Achab berichteten Wiederaufbau der Stadt Jericho gekannt, alſo nach dieſem Ereignis geſchrieben haben möge. Wir möchten dieſer Datierung zuſtimmen, nur hätte ſie vielleicht noch durch Anſetzung der unteren Zeitgrenze (auf Grund von Iſ. 10, 28 und Pſ. 1, 2, bezw. Jer. 17, 8) ergänzt werden können.

Über den Inhalt des eigentlichen Kommentars im einzelnen zu berichten, muß ich mir leider verſagen mit Rückſicht auf die beſchränkten Raumverhältniſſe dieſer Zeitſchrift. Ich darf aber als feſte Überzeugung das Urteil ausſprechen, daß dieſer Kommentar ſowohl durch ſeine philologiſche Gründlichkeit als durch ſeine ſachliche Reichhaltigkeit und Vollſtändigkeit, namentlich was die Behandlung archäologiſcher, geographiſcher und genealogiſcher Geſichtspunkte anlangt, uneingeſchränkte Anerkennung verdient. Beſonderes

Intereſſe beanſpruchen auch die wiederholten Exkurſe zur Geſchichte der patriſtiſchen Erklärung des Buches, ſo S. 85 ff. zur Frage nach dem Autor des Buches Joſua, S. 118 ff. zur typiſchen Deutung der Rahab, S. 154 ff. zur zweiten (von Joſua vorgenommenen) Beſchneidung, S. 238 ff. zur bekannten Stelle 10, 12—14. Und endlich ſei noch ausdrücklich hervorgehoben die treffliche Nomenklatur der geographiſchen Terminologie des Buches Joſua, S. 277 ff. Vetter.

Geneſis und Keilſchriftforſchung. Ein Beitrag zum Verſtändnis der bibliſchen Ur- und Patriarchengeſchichte. Von Dr. **Johannes Nikel**, o. ö. Prof. a. d. Univ. Breslau. Freiburg i. B. Herder 1903. XI. 261 S. 8°. Preis: M. 5.

Die Schrift — gewidmet „der hochw. kath.-theologiſchen Fakultät der Univerſität Breslau zu ihrem zweihundertjährigen Jubiläum" — zerfällt in zwei Hauptteile: „Die Urgeſchichten der Geneſis" (S. 6—200) und „die Patriarchengeſchichte" (S. 201—261). Mit großer Klarheit (wie denn überhaupt Klarheit und Durchſichtigkeit ein Hauptvorzug des Werkes iſt) wird zunächſt in der Einleitung S. 1—5) das Problem für jeden der beiden Teile präziſiert. Für den erſten Teil deckt es ſich mit der Frage: Stammen die Urgeſchichten der Geneſis aus dem babyloniſchen Mythenſchatze? Für den zweiten Teil lautet das Problem: In welchem Maße werden die Angaben der Geneſis über die patriarchaliſche Zeit nach ihrem genealogiſchen und religionsgeſchichtlichen Gehalte durch die Ergebniſſe der Aſſyriologie beſtätigt?

Im erſten Teile werden folgende Stoffe erörtert: Schöpfung, Paradies und Sündenfall, Urväter von Adam bis Noe, Flutbericht, Turmbau zu Babel und Völkertrennung, im zweiten Teile: Die Geſchichtlichkeit der Perſon Abrahams, die Urheimat der Hebräer, der Urſprung des Monotheismus bei den Hebräern. Hinſichtlich der Methode möchten wir als beſonders fruchtbar den S. 19 betonten Grundſatz ausheben, daß „zur Feſtſtellung des Abhängigkeitsverhältniſſes zwiſchen den beiden Gruppen des urgeſchichtlichen Sagenſtoffes noch ein drittes Hilfsmittel in Betracht gezogen werden muß, nämlich die

Sagen anderer Kulturvölker des Altertums“. Namentlich in Beurteilung der Kosmogonie (S. 121) und des Flutberichtes (S. 187) tritt die Wichtigkeit dieſes methodiſchen Grundſatzes offenſichtlich zu Tage. Dagegen in einem anderen Punkte ſcheint uns die methodiſche Behandlung des Stoffes eine Lücke aufzuweiſen, die der Verf. freilich zweifellos mit voller Abſicht beſtehen ließ. Wir meinen die durchgängige Umgehung der litterariſchen Probleme. Sicherlich ſind dem Verf. praktiſche Gründe hiefür maßgebend geweſen, aber es will uns eben ſcheinen, daß die literariſchen Geſichtspunkte ſich von den religionsgeſchichtlichen gar nicht ſcheiden laſſen. Die Ausführungen des Verf. ſelber bezeugen dies: ſo wird S. 123 die Prüfung der Kosmogonieen abgeſchloſſen mit dem gewiß begründeten aprioriſchen Argument, daß die übernatürliche Leitung des auserwählten Volkes auch deſſen göttliche Belehrung über die Frage nach Entſtehung der Welt notwendig einſchließe. Im Anſchluß hieran wird betont, daß Gen. Kap. 1 „mittelbar oder unmittelbar das Werk der in Israel lebenden Prophetie ſei“. Was iſt alſo der ſog. erſte Schöpfungsbericht ſeinem literariſchem Charakter nach: Geſchichte oder nur bildlicher Ausdruck einer Idee? Da er in Zuſammenhang mit der Prophetie gebracht wird, ſo wäre er wohl nach dem Sinne der ganzen Unterſuchung der zweiten Kategorie zuzuweiſen. Wenn er aber der prophetiſchen Literatur angehört, in welche Periode des Prophetismus fällt ſeine Redaktion? War es von Anfang an ſeine Beſtimmung, den Anfang des Pentateuch zu bilden, oder exiſtierte er urſprünglich ſeparat und wurde erſt durch einen Redaktor an die Spitze der Geneſis geſtellt? Dieſe Fragen, die nun freilich mit dem Probleme der Quellenſcheidung aufs engſte zuſammenhängen, laſſen ſich — ſo will uns ſcheinen — von der religionsgeſchichtlichen Betrachtung kaum loslöſen. Dieſelbe Forderung ſcheint uns für die Behandlung des Flutberichtes und insbeſondere für die Patriarchengeſchichte zu gelten. Mit Recht macht N. geltend daß „der bibliſche Autor oder der Verf. der älteſten Quellenſchrift wohl in der Lage war, ſchriftliche Urkunden zu benutzen .... Die Quellen floſſen für ihn gewiß noch reichlicher, als ſie jetzt für uns fließen, da doch eine große Zahl

wichtiger Urkunden unwiederbringlich verloren iſt" (S. 209). Damit ſind aber die literariſchen Probleme bereits angedeutet, ohne deren Inangriffnahme die Beweiskette für die Geſchichtlichkeit der Patriarchen ſich nicht ſchließen läßt, die Fragen nämlich: wie weit iſt die Redaktion der Geneſis zeitlich entfernt von der patriarchaliſchen Periode? Wenn der Abſtand ein großer war, welcher Art waren dann die Quellen, welche die geſchichtliche Glaubenswürdigkeit des Inhaltes der Berichte uns verbürgen? Ohne ausdrückliche Stellungnahme zur Frage nach der literariſchen Geſchichte der Geneſis und des Pentateuch im Ganzen läßt ſich auch der geſchichtliche Beweis kaum durchführen.

Übrigens ſollen die vorſtehend geäußerten Bedenken lediglich das große Intereſſe bekunden, mit dem wir die ſchöne Schrift geleſen und ſtudiert haben, entfernt nicht eine Bemängelung derſelben bedeuten. Im Gegenteile, wir fühlen uns verpflichtet, dieſes Werk, das zwar laut Vorwort in ſeiner Geneſis nicht durch den Bibel-Babel-Streit veranlaßt worden iſt, aber doch ſachlich enge mit ihm zuſammenhängt, Klerus und Theologen angelegentlichſt zu empfehlen. Nicht bloß wird es durch die Klarheit ſeiner Darlegungen geeignet ſein, über die Probleme gründlich aufzuklären, ſondern auch durch die außerordentliche Reichhaltigkeit ſeiner Literaturangaben die Möglichkeit weitergehender Studien eröffnen.

Vetter.

Die **Geſetzesſchrift des Königs Joſia.** Eine kritiſche Unterſuchung von D. **S. A. Fries** in Stockholm. Leipzig, Deichert 1903. 78 S. 8°. Preis: 1,80.

Die intereſſante Unterſuchung zielt auf den Nachweis ab, daß das von Helkias gefundene Geſetzbuch nichts anderes geweſen ſei, als eine Abſchrift der Bundesgeſetze Exod. 34, 11—26. Der Beweis für dieſe überraſchende Theſe ſtützt ſich in erſter Linie auf den Bericht der Chronik, die den Kampf des Königs Joſias gegen den Götzendienſt ſchon in ſeinem 8. Regierungsjahre, nicht, wie das Königsbuch, erſt im 18. J. auf die Entdeckung des Geſetzbuches hin beginnen läßt. Nach der Chronik ſei die unmittelbare Wirkung

der im Geſetzbuche enthaltenen Mahnung die rituell genaue Feier des Paſſah geweſen — eine Feier, deren Ritus in einem Punkte nicht mit dem Bundesbuch noch mit dem Deuteronomium ſtimme, wohl aber bei richtiger Vokaliſation des Textes mit Exod 34, 25 (S. 55). Dieſe Urkunde alſo, der ſog. zweite Dekalog in Exod. 34, ſei jene geheimnißvolle Bundesſchrift geweſen, die Redaktion derſelben aber ſtamme aus Salomos Zeit, was nicht ausſchließe, daß die Schrift auch Urmoſaiſches enthalte.

Wir können der originellen Theſe in dem Sinne, wie F. dieſelbe faßt, nicht zuſtimmen, denn daß der jähe Schrecken des Königs Joſias und ſeiner Geſinnungsgenoſſen bloß durch die Entdeckung eines bis dahin geübten rituellen Fehlers motiviert geweſen ſei, vermögen wir trotz der vom Verf. 47 ff. beigebrachten Analogieen nicht zu glauben. Dagegen das ſcheint uns allerdings richtig zu ſein, daß die neu entdeckte Geſetzesurkunde in der Tat die Bundesgeſetze enthielt, jedoch nicht dieſe allein, ſondern zuſammengeſtellt mit einem der beiden Fluch-Abſchnitte Deut. Kap. 27. 28 oder Lev. Kap. 28.

Vetter.

Das Evangelium des Matthäus ausgelegt von **Theodor Zahn**, o. Profeſſor der Theologie in Erlangen. Leipzig, Deichert 1903. IX und 714 S. Preis: Mk. 14,50.

Nach den gründlichen Ausführungen über das Matthäusevangelium in Zahn's Neut. Einleitung (II, 252—333) mußte man aus der Feder dieſes ebenſo beleſenen und ſcharfſinnigen als tief religiöſen Gelehrten einen gediegenen Kommentar zum erſten Evangelium erwarten. Wer ſo wie Z. über Anlage, Zweck, Plan und Beſtimmung des Buches zur Klarheit durchgedrungen iſt, dem wird es auch gelingen, über die Gedankengänge des hl. Schriftſtellers anderen Klarheit zu ſchaffen. Es ſind wenige, aber bedeutſame und im ganzen unangreifbare Theſen, welchen Z. bei der Erklärung als Leitſternen folgt: das Evangelium des Matthäus iſt ein durch und durch jüdiſches Buch, für Chriſten aus dem Judentum berechnet, nicht nach chronologiſchen, ſondern faſt ausſchließlich nach ſachlichen Geſichtspunkten angelegt; von Vollſtändigkeit

kann entfernt nicht die Rede ſein; die apologetiſch-polemiſche Tendenz iſt von Anfang an bis zum Schluß offenkundig. Denkwürdigerweiſe berührt ſich Z. in dieſem Betreff mit Aberle. Letzterer nahm ja bei ſeiner Interpretation der Evangelienſchrift 28, 11—15 zum Ausgangspunkt; gerade dieſem Abſchnitt mißt auch Z. für die richtige Auffaſſung die allergrößte Bedeutung bei: hier ſpricht Matthäus zum erſten Mal aus, was der aufmerkſame Leſer von Kap. 1 an bemerkt hat, daß er die Geſchichte des Meſſias Jeſus unter dem Geſichtspunkt einer Rechtfertigung gegenüber jüdiſcher Verleumdung darſtellen wollte (S. 710). Bei der enormen Fülle des von Z. gebotenen Materials muß ich mich auf die Beſprechung einiger Punkte beſchränken; dieſelbe wird dem Verf. das Intereſſe bekunden, welches ich an ſeinem Buche genommen habe. Bei der Behandlung der Bergpredigt betont Z. ſehr nachdrücklich: Jeſus redete auf dem Berge in erſter Linie zu den Jüngern, als Israelit zu Israeliten, als ſolcher, der das Geſetz der Väter in allem getreu erfüllt, den Tempelkult und die ceremonialen Vorſchriften beobachtet, die jüdiſchen Feſte beſucht, das Paſſalamm zur geſetzlichen Zeit und in geſetzmäßiger Form hält und bei ſeinen Jüngern die Beobachtung des ganzen jüdiſchen Geſetzes vorausſetzt (M. 206 ff.; 333 und 685). Dieſe Darlegung verdient vollkommenen Beifall; denn ohne eine ſolche Annahme ſind allerdings die Kämpfe der Apoſtelzeit um das Geſetz unbegreiflich; Z. wird es wohl nicht an der konſequenten Durchführung der Theſe fehlen laſſen und die bisherige Anſchauung vieler Exegeten von der Hand weiſen, als ob Jeſus zur Zeit jüdiſcher Hauptfeſte ein Mal oder öfter in Galiläa ſich aufgehalten habe; etwas Bedenken flößte mir in dieſer Beziehung die Erklärung von Matth. 12, 1—14 ein, wornach wir durch dieſe Perikope in die Zeit kurz vor einem Paſſafeſte oder bald nach einem ſolchen verſetzt würden (S. 444); das Ereignis dürfte vielmehr in die Zeit Mai—Juni fallen; Luk. 6, 1 ff. ſpricht nicht dagegen. Die Erklärung von 5, 22 ff., Jeſus habe hier die Geſetzesauslegung der Rabbinen durch Nachahmung ihrer eigenen Methode geißeln wollen, wobei aus der ſatiriſchen Form der Darlegung die ſchlichten Gedanken des neuen Geſetzauslegers hervorleuchteten

(S. 220 ff.), wird nicht ſtandhalten; gegen die Anwendung der ſatiriſchen Redeform ſpricht der feierliche in 5, 22 hervortretende Ernſt; auch hätte dieſelbe nur Verwirrung bei den Zuhörern bewirken können. Dagegen iſt die andere Darlegung zur Bergpredigt ganz vortrefflich, daß die nächſten Zuhörer, die Jünger, von Jeſus als Söhne oder Kinder Gottes bezeichnet und behandelt werden: ſie dürfen ja nach Jeſu Wort Gott ihren Vater nennen (5, 16). In der allgemeinen Anerkennung dieſer vom Text einfach geforderten Theſe läge ein gewaltiger Fortſchritt. Hiebei iſt mir nur die Zurückhaltung Z.s in der Beantwortung der Frage nach der Geneſis dieſer Gotteskindſchaft aufgefallen; denn Z. ſagt: wodurch die Jünger Söhne Gottes ſind oder geworden ſind, iſt ebenſowenig geſagt, als wodurch ſie zum Salz der Erde, zum Licht der Welt, zur Stadt auf dem Berge, zur brennenden Lampe geworden ſind (S. 204). Wenn Matthäus uns dies nicht ſagt, ſo doch Johannes; da Z. wiederholt die Übereinſtimmung zwiſchen dieſen beiden Evangeliſten konſtatiert, iſt es befremdlich, daß er hier den 4. Evangeliſten nicht beizieht. Dieſer gibt uns doch 1, 12 f.; Kap. 3 und 4 hinlänglich Aufſchluß, wie die Gotteskindſchaft zu ſtande kommt und wie ſie ſchon in den Tagen der Wirkſamkeit Jeſu zu ſtande kam, nämlich durch die Spendung, bezw. den Empfang der meſſianiſchen Taufe. Die Exegeten müſſen ja doch einmal die Theorie betreffs der höheren Meſſiastaufe im Unterſchied von der johanneiſchen Waſſertaufe annehmen; warum zögern ſie annoch? Z. hat ſich hiezu wenigſtens den Weg nicht verbaut, indem er in den Worten Jeſu Matth. 28, 19 offenbar nicht die Einſetzung der chriſtlichen Taufe erblickt, da er ſagt: es fragt ſich ſehr, ob es für die Apoſtel etwas neues war, wenn ihnen geſagt wurde, daß das μαθητεύειν nicht ohne Anwendung der Taufe geſchehen ſolle (S. 713). Allerdings war ihnen dieſes damals d. h. bei der Erſcheinung des Auferſtandenen in Galiläa nichts neues, dieweil der Herr einſt in Judäa, gleich nach dem erſten Oſterfeſte, viele „zu Jüngern machte", indem er ihnen durch ſeine ſchon vorher von ihm ſelbſt getauften Jünger (dieſe Annahme erſcheint notwendig angeſichts von Joh. 3, 1 ff.) die meſſianiſche Taufe ſpenden ließ

(Joh. 3, 22—4, 2). Der Perikope Matth. 14, 13—21 läßt Z. einläßliche Berückſichtigung widerfahren (S. 509 ff.), mit Recht. In der Erklärung der Worte 14, 13[a] indes iſt er über die übliche Auslegung nicht hinweggekommen; er findet den Grund des „Sichzurückziehens“ Jeſu auf das öſtliche Ufer des Sees doch zum Teil in der Rückſicht auf die Feindſchaft und das gewalttätige Vorgehen des Herodes Antipas: zwar ſah der Heiland von dieſer Seite keine unmittelbare Gefahr, doch ſchien es ihm angezeigt, die das ganze Volk aufregende Maſſenwirkſamkeit nach Möglichkeit einzuſchränken (S. 509). Der Grund des Weggangs Jeſu war ein anderer, davon in der Bibliſchen Zeitſchrift (1904 S. 155 ff.). Die außerordentliche Bedeutung der erſten Speiſung ins Licht zu ſtellen, dürfte überhaupt Z. nicht völlig gelungen ſein; dies hätte er nur erreichen können durch Beiziehung von Joh. 6, 4 ff. Ebenſo kann Sinn und Bedeutung der Worte Matth. 26, 26—28 und Parall. nur durch Benützung von Joh. 6, 27 ff. richtig dargetan werden. Wenn die „Stiftungsworte“, wie Z. will (S. 683 ff.), bloß ausdrücken würden: ich reiche euch ein Stück Brot und gebe euch Wein im Becher zu trinken; indem ihr das Brot eſſet und aus dem Kelche trinket, empfanget ihr einen Anteil an meinem Leibe und Blute, dann wäre bei der Verheißung der wunderbaren Speiſe und des Trankes in der Synagoge zu Kapharnaum einſtmals nicht ſo große Aufregung unter den Freunden und Gegnern Jeſu entſtanden, wie Johannes ſie ſchildert; möge Z. beherzigen, was Spitta ausgeſprochen: nach Joh. 6, 50 ff. wird „die Erlangung des ewigen Lebens von dem ſakramentalen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti abhängig gemacht“. Dieſe klare Erkenntnis darf freilich nicht zum „Ärgernis“ an den Worten des Evangeliſten und zur Unechtheitserklärung des bezeichneten Abſchnittes veranlaſſen, wie es durch Spitta geſchehen iſt (Zur Geſchichte und Literatur des Urchriſtentums I S. 216 f. und 310). Auffallend erſchien mir auch noch die Notiz von Z. zu Matth. 8, 27 (S. 359), nur „voreilige Harmoniſtik“ habe auf den Gedanken gebracht, daß unter *οἱ ἄνθρωποι* die Jünger gemeint ſeien; Z. hat ja ſelbſt Einleitung II, 330 zu *οἱ ἄνθρωποι* 8, 27 bemerkt: es ſind hier die Jünger gemeint.

Belſer.

Abfaſſungszeit, Geſchichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kap. 21. Ein Beitrag zur johanneiſchen Frage von P. Lic. th. **Karl Horn,** Konſiſtorialaſſeſſor in Neuſtrelitz. Leipzig, Deichert 1904. XII u. 199 S. Preis: M. 4.

Schon in dem Titel hat der Verf. die Dispoſition angegeben. Ohne näheres Eingehen auf die Frage nach der Urheberſchaft des 4. Evangeliums ſpricht er ſich doch mit voller Beſtimmtheit für die Abfaſſung durch den Apoſtel Johannes aus. Er unterſucht in einem erſten Teil (19—81) die Abfaſſungszeit des Kapitels 21, deſſen Nachtragscharakter er zuerſt (S. 9—18) anderweitigen Aufſtellungen gegenüber in zutreffender Beweisführung aufzeigt. Es wurde neuerdings mit einer gewiſſen Hartnäckigkeit immer wieder die Behauptung zu erhärten verſucht, Kap. 21 ſei erſt nach dem Tode des Johannes geſchrieben; namentlich trat zuletzt Harnack mit der Theſe hervor, in den Worten 21, 23 ſei eine Andeutung von dem Tode des Zebedaiden enthalten, der ſonach als Verfaſſer ausgeſchloſſen ſei (Chronologie 676 f.; 699). Solche Auffaſſung weiſt H. gleichfalls mit guten Gründen als hinfällig ab und zeigt durch eine ſorgfältige Exegeſe von 21, 18—23 und 21, 24, daß das Kap. noch zu Lebzeiten des Lieblingsjüngers Johannes verfaßt worden ſei. Die beiden letzten Verſe betrachtet er als Zuſätze aus dem Kreiſe der Umgebung des Apoſtels. Ref. kann dieſen Ausführungen im ganzen zuſtimmen, wie ſeine eigene Arbeiten in der Quartalſchr. 1898 S. 230 ff., in der Einleitung S. 362 ff., 366 f. und in der Leidensgeſchichte S. 494 und 498 f. zeigen; nur vermag er nicht einzuſehen, warum die Niederſchrift von 21, 1—23 nicht von Johannes ſelbſt, ſondern von deſſen Bekannten auf Grund ſeiner Erzählung und im Auftrag desſelben herrühren ſoll (vgl. Zahn Einl. II, 487); einen weſentlichen Unterſchied begründet freilich letztere Anſicht gegenüber jener von der direkten Verfaſſerſchaft des Apoſtels nicht, da der Inhalt auf jeden Fall letzterem zugeſchrieben werden muß; indes ſieht man doch wohl angeſichts der Gleichheit von Sprache und Stil in Kap. 21 im Vergleich mit den erſten 20 Kapiteln mit beſtem Grunde den Johannes ſelbſt als Verfaſſer an. Die Erörterungen des 2ten Teils (82—167) über die Ge-

ſchichtlichkeit des Inhalts von Kap. 21 verdienen ſowohl was die Widerlegung der in dieſer Beziehung vorgebrachten Einwände als die poſitive Darlegung anlangt, faſt ausnahmslos Beifall. Weniger möchte Ref. ſolche Zuſtimmung bekunden hinſichtlich des 3ten Teils (172—195), wo ſich H. über den Zweck des Nachtrags ausſpricht. Er iſt von der Auffaſſung vieler Gelehrten über den Beweggrund des Johannes bei Hinzufügung des Nachtragskap. nicht befriedigt und glaubt eine andere Anſchauung an deren Stelle ſetzen zu ſollen: die Widerlegung des 21, 23 erwähnten Gerüchtes habe dem Apoſtel nur den Anſtoß zur Abfaſſung des Nachtrags gegeben; ſein nächſter oder akuteſter Zweck dagegen ſei das Beſtreben geweſen, der übermäßigen Verherrlichung ſeiner Perſon durch die kleinaſiatiſchen Chriſten entgegenzutreten; um dieſen Zweck zu erreichen, habe der Apoſtel durch die Erzählung der Begebenheiten bei der Erſcheinung vor den 7 Jüngern am See Tiberias gezeigt, wie der Auferſtandene letztere angewieſen, ihn als den gebietenden Herrn über die Arbeit und das Geſchick der Seinen anzuſehen, auf ihn bei der Erfüllung ihrer Aufgabe alles Vertrauen zu ſetzen und in ſolchem Vertrauen die Laſt ihrer Verantwortung zu tragen. Dieſe Erklärung wird durch den Inhalt des Kap. nicht nahe gelegt; vielmehr führt dieſer zu der Auffaſſung: Johannes will in erſter Linie das Wort Jeſu 21, 22 richtig ſtellen bezw. die falſche Auslegung desſelben beſeitigen und ſo der Gefahr einer grenzenloſen Verwirrung im Kreiſe ſeiner pflegbefohlenen Chriſten in Kleinaſien, welche im Falle ſeines Todes notwendig hätte eintreten müſſen, vorbeugen; nebenbei wollte der Evangeliſt gelegentlich die von ihm angeführte Verheißung Jeſu 1, 43 „du ſollſt Fels heißen“ als erfüllt nachweiſen. Möge der Verf. aus der vorliegenden Kritik erkennen, daß wir kath. Gelehrten mit Aufmerkſamkeit, Unbefangenheit und Intereſſe auch die Werke prot. Forſcher prüfen und uns zu Nutzen machen, und möge er in Zukunft die Catholica in weiterem Umfange als diesmal beiziehen! Belſer.

De **Caesaris Baronii** literarum commercio diatriba. Scripsit **Hugo Laemmer.** Friburgi Brisgoviae. Herder 1903. VIII, 110 S. gr. 8. M. 3.—.

Unter den deutſchen Gelehrten, welche die römiſchen Bibliotheken und Archive im Intereſſe der Kirchengeſchichte durchforſchten, nimmt H. Lämmer eine der erſten Stellen ein. Er widmete ſich dieſer Aufgabe in den Jahren 1859/61. Die Quartalſchrift enthält 1860 S. 387—429 einen eingehenden Bericht über die Funde, die er bis dahin gemacht hatte. Im J. 1861 veröffentlichte er in den „Analecta Romana. Kirchengeſchichtliche Forſchungen in römiſchen Bibliotheken und Archiven“, die erſte Frucht ſeiner bezüglichen Studien, der eine Reihe von weiteren Publikationen folgte. Wie wir aus jenem Bericht erſehen, trug er ſich ſchon damals mit dem Gedanken, eine Monographie über den Parens Annalium ecclesiasticorum, den Kardinal Baronius abzufaſſen. Demgemäß ſammelte er emſig die ihn und ſein Zeitalter betreffenden handſchriftlichen Materialien. Die Arbeit kam bis jetzt nicht zur Ausführung. Zunächſt veröffentlichte er die geſammelten anderweitigen Dokumente, betreffend die Kirchengeſchichte des 16. und 17. Jahrhunderts, und bald wurde er durch Berufsarbeiten in außerordentlichem Umfang in Anſpruch genommen. Trotzdem ruhte die literariſche Tätigkeit nicht. Von Zeit zu Zeit erfreute er uns mit einer Frucht ſeiner Studien. Auch die über Baronius geſammelten Materialien blieben nicht unbenützt liegen, und indem er ihnen ſeine Aufmerkſamkeit zuwandte, entſtand die vorliegende in trefflichem Latein geſchriebene Diatribe. Sie bietet wenigſtens einen Teil von dem, was in Ausſicht geſtellt wurde. Vielleicht iſt ſie ein Vorläufer der Monographie, und mit mir vereinigen ſich wohl alle in dem Wunſche, es möchte dem hochverdienten Gelehrten die Ausführung des Werkes, das er bereits in der Jugend geplant und für das er wie kein anderer vorbereitet wäre, noch beſchieden ſein. Einſtweilen ſind wir für die dargebotene Arbeit dankbar; und noch mehr wird ihm derjenige Dank wiſſen, der etwa in die Lage kommt, ſeinen Plan aufzunehmen, da ihm die vorliegende Schrift nicht bloß einiges Material zu der Arbeit liefert, ſondern auch den Weg zu den weiteren Quellen anzeigt. Funk.

Union de l'Église grecque-ruthène en Pologne avec l'Église

romaine conclue a Brest, en Lithuanie, en 1596, par Mgr. **E. Likowski**, évêque auxiliaire de Posen. Traduction approuvée par l'auteur. Paris, Lethielleux. XXIV, 520 S. gr. 8.

Nachdem Lithauen durch die Union von Lublin 1568 politiſch mit Polen vereinigt worden war, lag es nahe, auch eine kirchliche Einigung oder einen Anſchluß der dortigen Chriſtenheit an Rom anzuſtreben. Der Plan wurde von den Jeſuiten, die ſeit 1570 in Wilna eine Schule hatten, betrieben, und indem auch der König Sigismund III die Sache ſich angelegen ſein ließ, kam ſie in Bälde zur Durchführung. Gegen Ende des Jahres 1595 legte eine Geſandtſchaft in Rom das katholiſche Glaubensbekenntnis ab, und im Herbſt 1596 wurde das Werk auf der Synode in Breſt beſiegelt. Die Union hatte zahlreiche und mächtige Gegner, und es waren nach ihrem Abſchuß noch große Anſtrengungen und Kämpfe erforderlich, um ſie aufrechtzuerhalten. Der Erzbiſchof Joſaphat von Poloczk erlitt für ſie 1623 ſogar das Martyrium. Die Vorgänge werden in dem vorliegenden Buch, das ſeltſamerweiſe weder auf dem Titel noch in der Vorrede ein Datum hat, an der Hand gedruckten und ungedruckten Materials eingehend geſchildert. Durch die franzöſiſche Ueberſetzung iſt das Werk einem weiteren Leſerkreis zugänglich gemacht. Da der hohe Verfaſſer als trefflicher Kenner der Geſchichte der rutheniſchen Kirche bereits hinlänglich ſich erprobt hat, braucht zu deſſen Empfehlung nichts weiter beigefügt zu werden. Funk.

Auguſtins Enchiridion. Herausgegeben von Lic. theol. **O. Scheel**, Privatdozent a. d. U. Kiel. Tübingen-Leipzig, Mohr 1903. X, 98 S. 8 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeſchichtlicher Quellenſchriften hg. von G. Krüger, II, 4). M. 2.

Das Enchiridion Auguſtins erfuhr entſprechend ſeiner hohen Bedeutung zahlreiche Separatausgaben. Die letzte und in textkritiſcher Beziehung beſte Ausgabe veranſtaltete 1861 J. Krabinger. Sie iſt ſeit einiger Zeit vergriffen, und um ſo mehr war es für die Krügerſche Sammlung angezeigt, das koſtbare Büchlein aufzunehmen. Ebenſo empfahl es ſich, da eine ganz neue kritiſche

Ausgabe für die Sammlung nicht zu verlangen iſt, ſich an die Krabingerſche Edition anzuſchließen. Doch wird deren Text nicht einfach wiederholt, ſondern mehrfach verbeſſert, auch der Nachweis der Schriftzitate vervollſtändigt. Am Schluß findet ſich eine Zuſammenſtellung der Lesarten, in denen die neue Ausgabe von der der Mauriner und Krabingers abweicht. Zu zwei Änderungen wird auch eine kurze Begründung gegeben. Die wichtigſte betrifft den Satz c. 95 (24): Nec utique Deus iniuste noluit (Tyrios et Sidonios) salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet. Jene zwei Ausgaben haben vellent ſtatt vellet. Die Mauriner entſchieden ſich indeſſen für vellet, und die Lesart wurde zunächſt auch von ihnen gedruckt. Da ſie aber der Auffaſſung der damals herrſchenden Kreiſe (die Edition fällt in die Zeit des Janſeniſtenſtreites) zuwider war, drangen dieſe auf Änderung, und die Mauriner gaben um des Friedens willen nach. Die urſprüngliche Lesart ließ ſich zwar nicht mehr ganz beſeitigen; es giebt heutzutage noch Exemplare der Mauriner Ausgabe, welche ſie bieten; aber ſie wurde doch faſt durchweg verdrängt. Sie iſt zweifellos die richtige, und ſie hat auch ſchon mehrfach Anerkennung gefunden. Vgl. darüber und den einſchlägigen Streit die Bemerkungen von Rottmanner in der Theolog. Revue 1903 Nro. 16. F u n k.

Andrea Zamometic und der Basler Konzilsverſuch vom Jahre 1482 von **J. Schlecht**. Erſter Band. Paderborn, F. Schöningh 1903. XII, 170 + 163 S. gr. 8° (Quellen und Forſchungen aus dem Gebiete der Geſchichte hg. von der Görres-Geſellſchaft. Bd. VIII).

Der Held dieſes Werkes erſcheint in der Literatur gewöhnlich unter dem Namen Zuccalmaglio. Die Richtigkeit der Bezeichnung wurde zwar ſchon durch Reumont und Stanonik bezweifelt. Dem Verf. gebührt das Verdienſt, die Unrichtigkeit nachgewieſen und den richtigen Namen feſtgeſtellt zu haben. Seine Aufmerkſamkeit lenkte ſich auf den Mann ſchon vor geraumer Zeit; die Arbeit wuchs aber langſam heran. Der Druck begann 1894, und nachdem ein beträchtlicher Teil fertig geſtellt war, trat eine längere

Stockung ein. Jetzt liegt wenigſtens der erſte Teil vor. Das Vorwort enthält einige Bemerkungen über den langſamen Gang. Zu den hier angeführten Gründen kommt vielleicht noch der Umſtand, daß der Verf. inzwiſchen durch andere literariſche Arbeiten ſich ſtark in Anſpruch nehmen ließ, und wenn er wirklich in Betracht kommt, möchte man den Verf. bitten, ſeine Zeit und Kraft zunächſt vor allem dieſem Werke zu widmen und den Abſchluß nicht ſeinerſeits noch länger zu verzögern. Der Band geht gerade bis zur Verkündigung des Konzils, das dem Helden des Buches hauptſächlich ſeine unrühmliche Berühmtheit verlieh, und das Drama, das beginnt, iſt ſo intereſſant, daß man die Darſtellung des weiteren Verlaufes nicht ohne dringenden Grund vorenthalten ſollte. Der Verf. weiß auch bereits ſo viel Neues vorzubringen — der faſt die Hälfte des Bandes bildende zweite oder urkundliche Teil bietet nur Ungedrucktes, ausgenommen ein Stück, das inzwiſchen auch anderwärts veröffentlicht wurde —, daß der Wunſch nach einer baldigen Vollendung des Werkes um ſo mehr ſich geltend macht. Das gedruckte Material und die einſchlägige Literatur iſt in umfaſſendſter Weiſe herangezogen und verwertet. Ein paar Exkurſe gehören nicht ſtreng zum Gegenſtand. Man wird ſie aber bei der Bedeutſamkeit ihres Inhaltes gerne und dankbar hinnehmen.

Funk.

Kirchliche Zuſtände Straßburgs im vierzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Stadt- und Kulturgeſchichte des Mittelalters von Dr. **W. Kothe.** Freiburg, Herder 1903. VI, 126 S. 8. M. 2,50.

Eine ſchöne Studie, die uns hier, hauptſächlich auf Grund des im letzten Vierteljahrhundert erſchienenen Urkundenbuches der Stadt Straßburg, geboten wird. Sie zerfällt in zwei Abſchnitte, indem zuerſt die geſamte Geiſtlichkeit der Stadt Straßburg mit Einſchluß der männlichen und weiblichen Orden nach ihrer ſtändiſchen Zuſammenſetzung vorgeführt, dann die ſtädtiſche Bürgerſchaft in ihren Beziehungen zu Kirche, Welt- und Ordensgeiſtlichkeit gezeigt wird. Das Jahrhundert, das für die Betrachtung gewählt iſt, birgt, wie im Vorwort richtig bemerkt wird, „die Er-

gebniſſe kirchlicher Entwicklungen des hohen Mittelalters zuſammen mit den Anfangskeimen der Neugeſtaltung im 16. Jahrhundert. Unerſchüttert ſteht noch im großen und ganzen der Glaube des deutſchen Volkes an die Heilslehren der einen, allumfaſſenden Kirche, das Vertrauen auf ihre Heilsvermittlung, auf die Binde- und Löſegewalt ihres Hauptes und ihrer Diener. Gelockert aber erſcheint bereits die Kirchenzucht, mit Mißbräuchen durchſetzt das ganze kirchliche Regiment. Das Salz der Kirche des 13. Jahrhunderts beginnt bereits ſchal zu werden: die Bettelorden lenken ſchon der im Weltklerus überhandnehmenden Nachläſſigkeit und Gewiſſenloſigkeit in Erfüllung geiſtlicher Berufspflichten zu. Wiederholt zwar leuchten in der Kirche, von der Myſtik entzündet, Flammen glühenden Reformeifers auf; doch ſie vermögen, auf einen kleinen Herd eingeſchränkt, nicht mehr wie einſt das Wort des hl. Franziskus die Maſſe des Klerus und der Gläubigen zu erwärmen". Die Unterſuchung hält ſich nur an eine einzelne Stadt. In dieſer Beſchränkung war es aber um ſo eher möglich, ein ausführliches und ſicheres Bild zu geben. Die Schrift iſt der Beachtung zu empfehlen.

Funk.

Studien zur **Vorgeſchichte der Reformation.** Aus ſchleſiſchen Quellen. Von Dr. **A. O. Meyer.** München und Berlin, Oldenbourg 1903 (Hiſtoriſche Bibliothek. Hg. von der Redaktion der Hiſtoriſchen Zeitſchrift Bd. XIV). In Leinwand gebunden Preis M. 4,50.

Die erſte Anregung zu dieſer Schrift gaben die Vorarbeiten zur Fortſetzung der „Politiſchen Korreſpondenz Breslaus", mit denen der Verf. beſchäftigt iſt. Sie enthält acht einzelne Studien. Den Inhalt zeigen die Überſchriften an: 1. Die Kirche und die nationale Frage in Schleſien während des 15. Jahrhunderts; 2. Sittliche Kultur Schleſiens vor der Reformation; 3. Religiöſes Leben und kirchlicher Sinn; 4. Kirchliche Mißbräuche; 5. Spaltungen innerhalb des geiſtlichen Standes; 6. Schwebende Streitfragen zwiſchen Weltlichen und Geiſtlichen; 7. Der Kolowratiſche Vertrag vom 3. Februar 1504; Biſchof Johann V Turzo und

das Breslauer Domkapitel im Verhältnis zur Reformation. Die Darſtellungen über das ausgehende Mittelalter gehen bekanntlich vielfach weit auseinander, indem der konfeſſionelle Standpunkt über Gebühr ſich geltend macht, und bei der verſchiedenen Stellung, die man zu dem großen Geiſterkampf im 16. Jahrhundert einnimmt, wird eine gewiſſe Differenz nie ausbleiben. Der Verf. bemühte ſich nach Kräften, ſeine Aufgabe ſtreng wiſſenſchaftlich zu faſſen. Um ſo größeren Wert hat ſeine Arbeit. Wer ſich für die kirchliche Geſchichte Deutſchlands im ausgehenden Mittelalter intereſſiert, darf dieſelbe nicht überſehen. Funk.

Kirchliche Studien und Quellen. Von Dr. **A. Beck,** Präfekt an der K. Lehrerbildungsanſtalt Amberg. Mit einem Facſimile. Amberg, Böes 1903. IV, 391 S. 8°. M. 8.

Dieſe Schrift wurde, wie das Vorwort meldet, durch eigentümliche Verhältniſſe veranlaßt. Der Verf. bekämpfte im „Katholik“ 1900 die Anſicht von Dr. Ernſt über die Bedeutung der Taufe im pſeudocyprianiſchen Traktat De rebaptismate, daß nämlich die Waſſertaufe, auch die innerhalb der Kirche geſpendete, ohne unmittelbare Heilswirkung, Sündenvergebung und Gnade Wirkung der Geiſtestaufe, des baptisma spiritus und dieſe regulariter identiſch ſei mit der Handauflegung, der Firmung, die zwar gewöhnlich nach der alten Praxis mit der Erteilung der Waſſertaufe verbunden wird, aber auch von dieſer getrennt geſpendet werden kann, oft ſogar auf einem außerordentlichen Wege auch ohne ſie und ſelbſt ohne vorhergehende (Waſſer-)Taufe geſpendet wurde, und ſuchte nachzuweiſen, daß nach dem Traktat auch der Waſſertaufe eine volle ſakramentliche Bedeutung zukommt. Als Dr. Ernſt ſeine Anſicht in der Zeitſchrift für kath. Theologie dagegen verteidigte, ſandte er an den Katholik eine Replik ein, und da dieſe ein Jahr lang in der Redaktionsſtube liegen blieb, erbat er ſie zurück, um ſie ſpäter zu gelegener Zeit zu veröffentlichen. Da aber Nelke in der Schrift: Die Chronologie der Korreſpondenz Cyprians 1902, der Anſicht Ernſts beiſtimmte, zog er den Aufſatz wieder hervor, und da er bei den Zeitſchriften, an die er ſich wandte, verſchloſſene

Thüren fand, entſchloß er ſich, ihn ſeparat zu veröffentlichen, zugleich, damit der „Burſche“ nicht gar ſo mager erſcheine, ihm noch einige Begleitung mitzugeben. Die erſte Studie gilt daher jenem Traktat. Sie zerfällt in fünf Teile, und während im erſten Teil die Stellung des Traktates zur Taufe unterſucht wird, wird im zweiten der Beweis unternommen, daß die Kap. 16—18 der Schrift unecht ſeien, im fünften dargetan, der Verf. ſei ein römiſcher Biſchof und zwar Sixtus II. Die Ausführung erweckte mir wiederholt Bedenken. Am wenigſten befriedigten die Nachweiſe über die letzten zwei Punkte. Überzeugt wurde ich auch nicht im erſten Teil. Da indeſſen die Frage ſehr ſchwierig und zu einer ſicheren Entſcheidung ein eingehenderes Studium erforderlich iſt, als ich es gegenwärtig anſtellen kann, ſo will ich mich eines eigentlichen Urteils noch enthalten und empfehle die Abhandlung den Liebhabern einer gründlichen Unterſuchung zur Prüfung.

Die weiteren Studien betreffen die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit des Leibes Chriſti (S 83—102) und die Sittenlehre in der urkirchlichen Literatur, bezw. in der Didache und in den Briefen des Barnabas, Klemens von Rom, Ignatius und Polykarp (103—209). Die beigegebenen Quellenſchriften, elf an der Zahl, ſind liturgiſcher Art. Genannt ſeien das Regensburger Miſſale v. J. 1485, das Freiburger Miſſale v. J. 1520, und das Regensburger Obſequiale v. J. 1570. Bezüglich der übrigen Stücke ſei auf die Schrift ſelbſt verwieſen. Wie man ſieht, erſcheint die Hauptſchrift in einer ziemlich ſtattlichen Begleitung. Beide Teile verdienen eine freundliche Aufnahme.

Funk.

Der Apoſtolus der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der ſyriſchen Kirche von **Walter Bauer** Lic. Theol. Privatdozent a. d. Univ. Marburg. Gießen, Ricker 1903. IV, 80 S. 8⁰. M. 1,80.

Die fleißige Studie faßt ihr Ergebnis S. 76 f. ſelbſt folgendermaßen zuſammen. Eine runde Antwort iſt auf die Frage nach dem Stand des Apoſtolus der Syrer in dem Jahrhundert 360—460

nicht zu geben; er ſtellt ſich uns in mannigfaltiger Geſtalt dar. Allen Syrern gemeinſam iſt nur der Beſitz 1) der lukaniſchen Apoſtelgeſchichte, 2) der zehn pauliniſchen Gemeindeſchreiben, einſchließlich des Hebräerbriefes, ſowie 3) der drei ſogenannten Paſtoralbriefe, die ebenfalls nach einmütiger Überzeugung den Apoſtel Paulus zum Verf. haben. — Wie in der Anerkennung dieſer vierzehn Bücher, ſo ſtimmen ſie auch in der Ablehnung der vier kleineren katholiſchen Briefe und der Apokalypſe überein. Letztere hat man wohl hier und da gekannt; Ephräm und vielleicht Pſeudoignatius haben ſie geleſen. — Was die drei größeren außerpauliniſchen Schreiben (Jak. I Petr. I Joh.) angeht, ſo reicht noch weit in unſere Periode hinein eine Strömung, die von ihnen nichts wiſſen will: Ephräm, der Kanon vom Sinai, Theodor von Mopsveſtia und wohl auch der Verfaſſer der Apoſtoliſchen Konſtitutionen ſind ihre Vertreter. Aber daneben machen ſich Regungen zu ihren Gunſten geltend. Man will ihnen, oder doch wenigſtens einem Teil den Kanon öffnen. Die offizielle Bibel der Syrer hat dieſen Wünſchen, die wir beſonders in Chryſoſtomus und Theodoret verkörpert ſehen, Rechnung getragen. — Aus dem Corpus paulinum finden wir nur den Brief an Philemon angezweifelt. — Während die Syrer die Apokalypſen als ſolche verſchmähen, macht es den Eindruck, als habe, wenigſtens im Oſten, die apokryphe Literatur der Apoſtelgeſchichten ihrem Herzen nahe geſtanden: Rabulas führt die Erzählung einer Epiſode aus den Thekla-Akten mit „es ſteht geſchrieben“ ein.

Hienach hätten alſo die Syrer in der fraglichen Zeit die vier kleineren katholiſchen Briefe entſchieden abgelehnt und die drei größeren erſt zuletzt in ihren Kanon aufgenommen. Zu den Männern, die auch von den letzteren nichts wiſſen wollten, ſoll wenigſtens wahrſcheinlich auch der Autor der Apoſtoliſchen Konſtitutionen gehören. In der Verwertung dieſes Werkes begegnete aber dem Verf. das Mißgeſchick, daß er die Hauptſtelle gar nicht berückſichtigte, nämlich den 85. Kanon, der ein vollſtändiges Verzeichnis der heiligen Schrift giebt und unter dieſen nicht bloß die größeren, ſondern auch die kleineren katholiſchen Briefe aufführt. Den An-

laß zu dem Verſehen gab wohl der Umſtand, daß die Apoſtoliſchen Kanones in die Ausgabe von Lagarde, an die ſich der Verf. hielt, nicht aufgenommen ſind. Allein hier liegt eben ein offenbarer Fehler vor, ein Fehler, der nur als begreiflich erſcheint, wenn man ſich die mangelhafte Kenntnis der Handſchriften bei Lagarde vergegenwärtigt. Die Kanones gehören zu den Konſtitutionen, wie ich in meiner Monographie über das Werk bewieſen habe und wie auch Lagarde nicht hätte verkennen ſollen, da das ihnen vorausgehende Kapitel (46), das auch er aufnahm, ja nichts anderes als die Einleitung zu den Kanones iſt. Der Verf. hat demgemäß auch noch jene Stelle heranzuziehen, und wenn er ſie berückſichtigt, wird die Arbeit eine nicht geringe Änderung erfahren. Funk.

Eine Mithrasliturgie erläutert von **A. Dieterich.** Leipzig, Teubner 1903. X, 230 S. 8°.

Der Verfaſſer dieſer Schrift iſt den Leſern der Quartalſchrift ſchon zweimal begegnet, 1893 S. 496, 1894 S. 326. In der vorſtehenden Schrift, erwachſen aus einem Vortrag auf der Straßburger Philologenverſammlung, führt er uns ein Dokument vor, das, durch einen Pariſer Papyrus überliefert, ſchon 1888 durch Weſſely ediert war, aber in ſeiner Bedeutung erſt durch ihn erkannt wurde, daß nämlich in dem Zauberbuch, das der Text zunächſt iſt, eine Mithrasliturgie ſteckt. Dieſem Doppelcharakter wird auch in der Wiedergabe des Stückes Rechnung getragen; was zu der von den Zaubermeiſtern übernommenen Liturgie ſicher oder wahrſcheinlich nicht gehörte, wird mit kleiner Schrift gedruckt. Dem griechiſchen Text iſt eine deutſche Überſetzung beigefügt, die jedoch nur die urſprüngliche Liturgie geben will, nicht auch die Zuſätze der Zauberer. Der Papyrus wurde im Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. geſchrieben; die Entſtehung der Liturgie wird auf die erſte Hälfte des 2. Jahrhunderts berechnet, die Annexion durch die Zauberer auf etwa 200. Der Text mit Überſetzung ſteht S. 1—15, und ihm ſchließt ſich ein zweites Stück an, das auch im Papyrus unmittelbar ſich anreiht, eine Anweiſung zu magiſcher Verwendung der Mithrasliturgie. Dann folgen Erläute-

rungen (S. 23—92) und eine Erklärung der liturgiſchen Bilder des Mithrasmyſteriums. Wir erhalten hier auf ausgedehnteſter Gelehrſamkeit beruhende religionsgeſchichtliche Unterſuchungen. Dabei werden auch die chriſtlichen Analogien berückſichtigt, und die Schrift hat inſofern auch für die Theologen ein Intereſſe. Ihr Hauptwert liegt in der Würdigung des erwähnten Dokuments. Iſt ſie richtig, und ich möchte dies annehmen, dann haben wir eine antike Liturgie in annähernder Vollſtändigkeit, während wir bisher nur einige kleine Reſte kannten. Funk.

Die Wiedervereinigung der getrennten Chriſten, zunächſt in deutſchen Landen. Von Dr. **C. Seltmann,** Domherr in Breslau. Breslau, Aderholz 1903. X, 391 S. 8⁰. M. 4.

Es erſchien dem Verfaſſer, wie er in dem Vorwort bemerkt, von jeher als eine große Ungeheuerlichkeit, daß diejenigen, welche denſelben chriſtlichen Namen tragen, durch die verſchiedenen Glaubensbekenntniſſe in Parteien geſpalten ſind und infolge deſſen im privaten wie im öffentlichen Leben vielfach nicht bloß wie Feinde im einzelnen und im kleinen, ſondern wie feindliche Heerlager im ganzen und im großen einander gegenüberſtehen. Es ſei auch weder mit der Vernunft noch mit der hl. Schrift irgendwie in Einklang zu bringen, ſondern lediglich durch die Sünde und Verirrung der Menſchen erklärlich, daß eine ſolche Trennung gekommen ſei und bis zur Stunde aufrecht erhalten werde. Der Schmerz darüber habe ihn ſchon vor vielen Jahren dahin geführt, ſich unabläſſig mit der Frage der Heilung des beklagenswerten Zuſtandes zu beſchäftigen und 1879, als er noch Pfarrer in Eberswalde war, das Blatt Ut omnes unum (ſeit 1901 mit den in Würzburg erſcheinenden „Friedensblättern" verſchmolzen) zu gründen, das den Gläubigen auf beiden Seiten Gelegenheit bieten ſollte, ſich zum Zwecke der künftigen Einigung in friedlicher Weiſe zu äußern, jetzt die vorliegende Schrift zu verfaſſen, um dasjenige, was in periodiſchen Zeitſchriften nur ſtückweiſe geboten werden konnte, kurz zuſammenzufaſſen und überſichtlich darzuſtellen. Dieſelbe handelt demgemäß zuerſt von den Urſachen der Glaubenstrennung, von den bisheri-

gen Einigungsverſuchen, der Notwendigkeit, der Möglichkeit, dem Segen der Wiedervereinigung, der Art ihrer Verwirklichung und dem gemeinſamen Glaubensgut (S. 1—118), und dann werden die ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten, in erſter Linie die Augsburger Konfeſſion ſamt der katholiſchen Konfutation, mit Rückſicht auf die Frage einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Das Ergebnis wird im allgemeinen dahin zuſammengefaßt, daß weder die Lehre von der Erbſünde, vom freien Willen und von der Rechtfertigung, noch die vom Abendmahl und von der Meſſe oder von der hl. Schrift und von der Kirche unüberwindliche Schwierigkeiten bezüglich der Wiedervereinigung darbiete, ſondern daß in allem eine Übereinſtimmung zum großen Teil entweder bereits vorhanden ſei oder bei rechtſchaffenem und feſtem Willen doch ſo weit hergeſtellt werden könne, daß eine Wiedervereinigung mit Gottes Hilfe nicht zu den Unmöglichkeiten gehöre (S. 389).

Ich vermag die Hoffnung nicht zu teilen, ſondern bin der Anſicht, daß etwaige künftige Unionsverſuche ſo wenig wie die früheren zu einer Einigung führen werden, ja noch weniger, weil der Gegenſatz inzwiſchen durch die fortſchreitende Entwicklung ſowohl der katholiſchen Kirche als des Proteſtantismus ſich noch vergrößert hat. Aber ich begreife den Standpunkt des Verfaſſers. Seine Auffaſſung und Beſtrebung gereicht ihm zu großer Ehre. Die Schrift wird den Geſinnungsgenoſſen, die er hat, ſehr willkommen ſein, und bei der Bedeutung der Sache darf ſie auch weiteren Kreiſen empfohlen werden. Kommt eine kirchliche Einigung auch nicht mehr, jedenfalls nicht ſo bald zu ſtande, ſo müſſen es ſich doch alle, denen die Religion nicht ein gleichgültiges Ding iſt, angelegen ſein laſſen, den gegenſeitigen Streit und Hader aufzugeben oder möglichſt einzuſchränken und auch in der Trennung miteinander in Frieden zu leben. Funk.

Der Katechismus der Urchriſtenheit. Von D. A. **Seeberg**, o. Prof. d. Th. in Dorpat. Leipzig, Deichert 1903. IV, 281 S. 8. M. 6.

In dieſer Schrift wird der Nachweis verſucht, daß bald nach

Chriſti Tod ein aus Herrnworten gebildeter Katechismus entſtanden ſei, deſſen Inhalt im apoſtoliſchen Zeitalter von den Miſſionären gepredigt und dann denen, die ſich der chriſtlichen Taufe unterziehen wollten, gelehrt worden ſei (S. III). Derſelbe habe beſtanden aus einer Glaubensformel (ihr vermutlicher Wortlaut S. 85), aus einer Zuſammenſtellung der ſittlichen Gebote, genannt die Wege, aus Ausführungen über Taufe und Geiſtesmitteilung, dem Herrngebet und einem Referat über die Worte bei der Einſetzung des Abendmahls (S. 247). Aus den urchriſtlichen Wegen ſeien unzweifelhaft die nachapoſtoliſchen hervorgegangen, wie die beiderſeitige Verwandſchaft zeige; mehr aber laſſe ſich nicht mehr ſagen, ſo lange wir nicht in der Lage ſeien, erſtere zu rekonſtruieren. Aus der Glaubensformel ferner ſeien durch Hinzufügung anderer Wahrheiten des urchriſtlichen Katechismus die altkirchlichen Symbole hervorgegangen, die nichts anderes ſeien als die nach dem trinitariſchen Schema geordnete Aufzählung von Katechismuswahrheiten (271).

Der Beweis wird mit Aufwand einer erſtaunlichen Kombinationsgabe geführt. Ob er aber ſtichhaltig iſt? Ich beſchränke mich auf das zweite Stück, die Wege, mit dem die Ausführung beginnt. Die Exiſtenz des Stückes ſoll erhellen aus Röm. 6, 17; 16, 17 und I Kor. 4, 19; an letzterer Stelle ſoll auch die Bezeichnung zu finden ſein, indem Paulus nicht von ſeinen Lebenswegen rede, ſondern den Namen der chriſtlichen Sittenlehre angebe, die inſofern ſeine Sittenlehre geweſen ſei, als er ſie bei ſeiner Tätigkeit verwendete (7.). Der Inhalt der Wege erhelle aus I Theſſ. 4, 3—8 und den verſchiedenen Laſterkatalogen des N.T., von denen zwar nicht zwei identiſch ſeien, denen aber doch ein feſtes Schema zu Grunde liegen müſſe, ſo daß ihre Vergleichung ergebe, welche Sünden und Tugenden ſicher, ſehr und mehr oder weniger wahrſcheinlich oder wenigſtens möglicherweiſe in den Wegen ſtanden (12 ff.). Paulus blicke an allen einſchlägigen Stellen auf eine mündliche Tradierung des Lehrſtoffes zurück (41). In der römiſchen Gemeinde müſſen nach Röm. 6, 17 die Wege vom Anfang ihres Beſtandes an vorhanden geweſen ſein. Der Apoſtel habe ſie daher bei ſeiner Bekehrung bereits vorgefunden (43).

Matthäus 15, 19 und Markus 7, 21 ſtellen ſich die Sache ſo vor, daß das Lehrſtück ſchon vor Jeſus exiſtierte und bekannt war. Und wenn die Wege in der Urchriſtenheit für den Katechumenenunterricht verwendet wurden, ſo lege ſich die Vermutung nahe, daß ſie ſchon bei den Juden als Proſelytenkatechismus Verwendung fanden. Für den jüdiſchen Urſprung ſprechen auch die Laſterkataloge in der Apokalypſe Baruch ſowie die Kataloge und die anklingenden Stellen im Teſtament der zwölf Patriarchen (43 f.).

Ich vermag der Ausführung nicht beizuſtimmen. Sofort iſt die Deutung der in Betracht kommenden Hauptſtelle, I Kor. 4, 19 m. E. unannehmbar. Die Laſterkataloge ferner müßten, wenn ſie auf eine und wenn auch nur in den Hauptzügen gleiche Quelle zurückweiſen ſollten, mehr unter ſich übereinſtimmen, als es wirklich der Fall iſt. Soweit ſie zuſammentreffen, erklärt ſich die Erſcheinung zur Genüge aus der Sache. Gewiſſe Sünden ſind zu jeder Zeit, einige wenigſtens in beſtimmten Perioden allenthalben zu bekämpfen. Iſt aber auch der Schluß abzulehnen, ſo kann das Buch immerhin gute Dienſte leiſten. Man findet das einſchlägige Material in annähernder Vollſtändigkeit geſammelt und geſichtet und zum Teil auch trefflich erläutert. Funk.

Evangelium und Kirche von **Alfred Loiſy.** Autoriſierte Überſetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von Joh. Grière-Becker. München, Kirchheim 1904. 189 S. M. 4.

Das Buch, welches wir hier zur Anzeige bringen, hat bereits ſeine Geſchichte, und ſein Verfaſſer iſt eng mit der neueſten Entwicklung der katholiſchen Exegeſe in Frankreich verbunden. Er war Profeſſor an der katholiſchen Univerſität in Paris und förderte in Verbindung mit dem damaligen Rektor Mſgr d' Hulſt die neuerwachte katholiſche Exegeſe mit Geiſt und Energie; vielleicht etwas zu mächtig, denn die „bibliſche Frage“ des Mſgr d' Hulſt, welche die Irrtumsloſigkeit der h. Schrift behandelte, veranlaßte die Enzyklika vom 8. Dez. 1893 über das Studium der h. Schrift. Loiſy mußte ſeine Stellung aufgeben und führte ſeitdem ein halbes

Einſiedlerleben, das ihm aber Muße verſchafft, in einem engeren Kreiſe ſeine Ideen zu verbreiten und durch Publikationen auf das größere Publikum einzuwirken. Harnacks Buch über das Weſen des Chriſtentums hat ihm Veranlaſſung zu einer Gegenſchrift „Evangelium und Kirche" gegeben. Dieſelbe wurde aber vielfach beanſtandet. Der Erzbiſchof von Paris beſtimmte Loiſy, die zweite Ausgabe der Schrift zurückzubehalten. Seitdem hat ſich eine endloſe Preßfehde entſponnen. Die franzöſiſchen Zeitſchriften und Zeitungen beſchäftigen ſich unaufhörlich damit. Auch die Verteidigung Loiſys in ſeinem Autour d' un petit livre hat den Streit ſo wenig zum Stillſtand gebracht, daß vielmehr ziemlich allgemein ein Urteil Roms erwartet wird. Dieſes Urteil iſt unterdeſſen erfolgt. Durch Dekret vom 23. Dez. 1903 wurden folgende Werke Loiſys verboten: Die Religion Israels 1902, Evangelium und Kirche 1902, Evangeliſche Studien 1902, zu einem kleinen Buche (Autour d'un petit livre) 1903, das 4. Ev. 1903. Außerdem wird in einem Schreiben des Staatsſekretärs an den Erzbiſchof von Paris bemerkt: „Die verhängnisvollen Irrtümer, welche in dieſen Werken Loiſys enthalten ſind, beziehen ſich vor allem auf die Uroffenbarung, die Authentizität der Tatſachen und Lehren des Evangeliums, die Gottheit und das Wiſſen Chriſti, die Auferſtehung, die göttliche Einſetzung der Kirche und die Sakramente".

Nach alldem könnte es auffallen, daß man eine deutſche Überſetzung des Buches zu veranſtalten für notwendig und gut fand. Wenn man nach dem Äußeren urteilen darf, ſo geſchah es wohl im Intereſſe des fortſchrittlichen Katholizismus. Noch mehr ſcheint aber jetzt eine Beſprechung des Werkes als überflüſſig. Immerhin aber dürfte ſie den Wert haben, auf eine wichtige Erſcheinung in der katholiſchen Wiſſenſchaft hinzuweiſen. Es zeugt von einer großen Engherzigkeit, wenn letzthin ein übereifriger Anhänger der traditionellen Methode es in einer katholiſchen Zeitſchrift den deutſchen katholiſchen Gelehrten zum Vorwurf gemacht hat, daß ſie überhaupt die deutſchen Katholiken von den neuen apologetiſchen Strömungen in Frankreich unterrichtet haben. Man ſollte glauben, daß der univerſelle Katholizismus nicht gleichgiltig bleiben könne

gegenüber einer Bewegung in einem katholiſchen Lande, welche weitere Kreiſe zu ziehen droht, und daß der deutſche Katholizismus durch ſeine Erfahrungen an der rationaliſtiſchen proteſtantiſchen Exegeſe gegen Schwächeanwandlungen gefeit ſei. Loiſy gehört zwar zu den geiſtreichſten und tüchtigſten Verteidigern und Förderern dieſer Richtung und wie er meint, der katholiſchen Wiſſenſchaft. Trotzdem muß ich aber beifügen, daß er ſich von der modernen Kritik viel zu ſehr imponieren und ſich viel zu weit fortreißen läßt. Ich weiß wohl, daß ſeit R. Simon die Zeiten andere geworden ſind, ja daß ſeit einem Jahrzehnt ein ſtarker Frontwechſel vor ſich gegangen iſt, aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß man mit der Form der alten Exegeſe vielfach auch den Inhalt preisgeben und lediglich bedenklichen hiſtoriſchen und kritiſchen Prinzipien huldigen ſoll. Man lieſt in dem Buche Loiſys recht ſchöne und belehrende Abhandlungen, aber man wird im ganzen den Eindruck nicht los, daß die Grundlagen des Glaubens erſchüttert und trotz der gewandten Darſtellung die Behauptungen Harnacks mehr beſtätigt als widerlegt ſind. Wenn der Tradition und theologiſchen Spekulation ein ſo breiter Einfluß auf die Abfaſſung der h. Schrift geſtattet wird, wenn Chriſtus von ſeiner Gottheit nichts wußte und erſt in dem nahebevorſtehenden Reiche Gottes als Meſſias erſcheinen ſollte, wenn in der Entwicklung der Dogmen, des Kultus, der Sakramente, der Kirche nur allgemeine Keime im Evangelium zugrundgelegt ſind, ſo wird man bei aller Anerkennung der Perfektibilitöt des Chriſtentums doch mit der ganzen Anſchauung ſeit Vincentius von Lerin und mit dem Vatikanum in Widerſpruch kommen. Wir ſind zwar auch der Anſicht, daß in der katholiſchen Theologie die Urgeſchichte und die Dogmengeſchichte mehr berückſichtigt werden ſollten, und glauben, daß aus der Vernachläſſigung derſelben eine große Gefahr entſtehen kann, vielleicht ſchon entſtanden iſt, aber wir müſſen eine genauere Unterſcheidung zwiſchen ſicheren geſchichtlichen Tatſachen und Hypotheſen und Folgerungen fordern. Die moderne Denkungsart kann doch für das hiſtoriſche Urteil nicht maßgebend ſein und eine unvollſtändige Formel eines Dogmas bedarf keiner Veränderung, ſondern nur einer Ergänzung.

Loiſy kennt die Literatur zu gut, als daß wir darauf hinweiſen müßten, aber er will überall, wo keine abſolute geſchichtliche Sicherheit zu erreichen iſt, nur eine Glaubensgewißheit gelten laſſen. Unter dieſem Geſichtspunkt ſind einige Partien in der geſchichtlichen Darſtellung der Kirche und des Primats leſenswert. Hier tritt L. Harnack am ſchärfſten entgegen und hält ihm beſonders die leichtfertige Behandlung der wichtigen Verfaſſungsfragen vor. Die Bemerkung: la médiocrité fonda l'autorité ſei wohl nur eine geiſtreiche Spielerei. Im einzelnen behandelt das Buch nach einer Einleitung: Die evangeliſchen Quellen, das Himmelreich, den Gottesſohn, die Kirche, das chriſtliche Dogma, den katholiſchen Kultus. Laut Vorrede ſind Kapitel 1 und 3 als Ergänzung zu der erſten vergriffenen Auflage des franzöſiſchen Originals neu hinzugekommen. Wenn man den neueſten Zeitungsnachrichten glauben darf, ſo hat ſich L. nach längerem Schwanken bedingungslos unterworfen.

Schanz.

Tractatus de vera religione, quem in usum auditorum suorum concinnavit **G. van Noort,** S. Theol. in Seminario Warmundano Professor. Lugduni Batavorum, G. F. Théonville 1901. X, 201 S. **Tractatus de ecclesia Christi.** 1902. 231 S. **Tractatus de Deo Creatore.** Amsteldami, C. L. van Langenhuysen 1903. 203 S.

Zu den vielen theologiſchen Lehrbüchern hat Prof. van Noort einen anerkennenswerten Beitrag geliefert. Worauf es bei einem Lehrbuch allein ankommen kann, gute Anordnung, überſichtliche und leichtfaßliche Darſtellung, theologiſche Korrektheit verbunden mit genauer Kenntnis der wiſſenſchaftlichen Ergebniſſe, findet der Studierende in dieſen Abhandlungen. Vielleicht lernt auch mancher Leſer etwas für ſeine Methode. Zwar erinnert die leicht dahin fließende Sprache und die oft mehr in den Worten als in den Gedanken zu findende Löſung der Schwierigkeiten noch an die frühere Manier lateiniſcher Kompendien, welche von vielen deutſch ſchreibenden, aber auch von einzelnen der alten Theologenſprache ſich bedienenden Dogmatikern ſo viel als möglich vermieden worden

iſt, aber immerhin iſt es zu begrüßen, daß der Verf. ſeinen Zuhörern auch Kenntnis von den neuen Beſtrebungen der Wiſſenſchaft gibt. Es iſt nicht zu tadeln, daß der Verf. ſich den hl. Thomas zum Führer erwählt hat, obwohl die Abhängigkeit in einzelnen Partien, z. B. bei den Kriterien der Offenbarung zu weit geht, aber doch wäre es gerade in der Apologetik für die heutigen Bedürfniſſe förderlicher geweſen, wenn er das umfaſſende neue Material ſelbſtändig verarbeitet, ſtatt nebenbei oder in den Anmerkungen benützt hätte. Freilich ſetzt er einen regelmäßigen Kurs in der Philoſophie und in der bibliſchen Einleitung voraus, aber das große Gebiet der Religionsgeſchichte bleibt doch zu berückſichtigen. Im weſentlichen beſchränkt ſich der Verf. hier auf die Motive der Glaubwürdigkeit.

In der Lehre von der Kirche kommt neben den Vätern die Literatur ſeit dem Tridentinum beſonders in Betracht. Die Kontroverſen werden bis in die neueſte Zeit herein verfolgt. Das Urteil iſt wohl abgewogen und maßhaltend. Ob die Beſprechung der Stände in der Kirche nicht beſſer dem Kirchenrecht überlaſſen worden wäre, läßt ſich fragen, doch hat der Verf. die apologetiſchen und dogmatiſchen Seiten mit Recht bevorzugt. Dagegen trägt es wohl zur Überſichtlichkeit bei, wenn er unter den Eigenſchaften die bekannten vier Merkmale der Kirche behandelt und nachher dieſelben unter einem beſondern Geſichtspunkt beſpricht, aber ohne Wiederholungen geht es nicht ab. Am intereſſanteſten iſt die Abhandlung über die Schöpfung. Der Verf. erklärt in der Vorrede ſeine Stellung zu der modernen Erklärung der Urgeſchichte. Er hält es weder für angezeigt, die hiſtoriſche Kritik einfach zu ignorieren, noch ſie zu verurteilen, dennoch möchte er ihre Hypotheſen nicht akzeptieren. Er bekennt aufrichtig, daß er in Dingen, welche zwar das Weſen des Dogmas nicht berühren, aber doch demſelben das Gewand geben und gleichſam die konkrete Form verleihen, es nicht wage, von der allgemeinen Auffaſſung der Väter und Theologen, ja des ganzen chriſtlichen Volkes abzuweichen, ſo lange nicht die ſtrenge Notwendigkeit dafür klar erwieſen ſei. Anders wäre es in einem Werk für gereiftere Leſer. Zwar glaube er,

daß man den Kandiaten der Theologie nichts mehr verheimlichen dürfe, aber doch ſolle man ſie nicht in freiere und weniger ſichere Meinungen einführen. Die Ausführung geſtaltet ſich übrigens freier als man darnach erwarten könnte. Der Verf. dürfte wirklich den richtigen Mittelweg gefunden haben. Bei der Erklärung des Hexaemerons ſchließt er ſich, wenn auch mit Reſtriktionen, den neueſten Verſuchen von Lagrange und Holzhey an und den ſpiritualiſtiſchen Evolutionismus hält er vereinbar mit dem Dogma. Der concursus physicus immediatus wird nach Thomas gefaßt. Ebenſo iſt die Angelogie nach dieſem Vorbild dargeſtellt. Die Ausdehnung des Evolutionismus auf den Menſchen wird in jeder Form abgelehnt. Man kann ſich damit einverſtanden erklären, nur iſt die Betonung des Wortlauts weniger beweiſend, nachdem derſelbe bei Gen. 1 aufgegeben worden iſt. Im ganzen aber wird hier die für ein Lehrbuch wünſchenswerte Vorſicht nur zu loben ſein.

Schanz.

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchriſtlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Auguſtinus. Dargeſtellt von Dr. theol. et. phil. **Anton Seitz**, Aſſiſtent im Klerikalſeminar und Privatdozent an der Univerſität Würzburg. Mit Approbation des hochw. Hn. Erzbiſchofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1903. VII, 416 S. M. 8.

Wir ſind mit dem Hn. Verf. durchaus einverſtanden, wenn er wie auf allen Gebieten des literariſchen Schaffens, ſo insbeſondere auf dem dogmengeſchichtlich-apologetiſchen nur durch gründliche Einzelforſchungen einen weſentlichen Fortſchritt für das Ganze erwartet, und ſind ihm für ſeine wiſſenſchaftliche Kleinarbeit um ſo mehr zum Dank verpflichtet, als er ein in der Gegenwart viel diskutiertes Thema mit ebenſo viel Fleiß als Umſicht und Genauigkeit behandelt hat. Auch die ſyſtematiſche Anordnung und die Beſchränkung auf die Quellen können wir nur billigen. Denn jede andere Ordnung hätte zu zahlloſen Wiederholungen geführt. Dem Leſer iſt es aber bei einer Monographie hauptſächlich darum zu tun, das geſamte Quellenmaterial, ſo weit als möglich im Wort-

laut, kennen zu lernen. Der parallelen Schrift von Lieſe, „der heilsnotwendige Glaube. Sein Begriff und Inhalt 1902“ gegenüber grenzt der Verf. S. 336 Anm. 1 ſeine Aufgabe ſo ab, daß er zeigen wolle, inwieweit der zum Heil unumgänglich notwendige Glaubensinhalt auch außerhalb der öffentlichen Heilsorganiſation der Menſchheit allgemein dargeboten werde, aber nicht in welcher Art und Weiſe dieſer Heilsglaube zu erfaſſen ſei.

Die Schrift zerfällt in vier Teile: Einheit der Gegenſätze zum beſeligenden Gottesreiche: Äußeres Kirchentum (Verdammungswürdigkeit antikirchlicher Tendenzen); Innere Kirchlichkeit (weſentlicher Kern der Kirchlichkeit); Alleinſeligmachende Kirche (Einheit des beſeligenden Gottesreiches auf Erden). Es iſt nicht zu verkennen, daß ſich der Verf. hiebei von dem dogmengeſchichtlichen Fortſchritt leiten ließ, um das als Ergebnis nachzuweiſen, was andere theoretiſch an den Anfang ſtellen würden. Dagegen iſt gewiß nichts einzuwenden. Nur eine Inkonſequenz iſt mir aufgefallen. Wenn von der Heilsnotwendigkeit der Kirche gehandelt wird, ſo erwartet man eigentlich vor allem eine Darſtellung der Lehre von der Kirche bei den in Frage kommenden Vätern. Statt deſſen folgt aber erſt S. 340 ff. eine Abhandlung über den Begriff der Kirche und 351 ff. eine ſolche über die Entfaltung des Begriffs der alleinſeligmachenden Kirche. Ich verkenne auch hierin das Recht der genetiſchen Methode nicht, aber glaube doch, daß man von äußerem und innerem Kirchtum beſſer reden kann, wenn man feſtgeſtellt hat, was man unter Kirche verſteht. Der Verf. beginnt denn auch die Abhandlung mit den Worten: „Welch vielſeitige Auffaſſung der Begriff der ‚Kirchlichkeit‘ zuläßt, zeigt am beſten die Zuſammenſtellung der verſchiedenen Geſichtspunkte, unter denen das chriſtliche Altertum den Begriff ‚Kirche‘ ins Auge gefaßt hat“. Daß die an ſich „ſchwierige Begriffsbeſtimmung der Kirche“ noch mit den ungenauen Definitionen, bezw. Umſchreibungen der Väter zu kämpfen hat, iſt bekannt. Der Verf. getraut ſich bloß die Kirche vielleicht am prägnanteſten beſtimmen zu können als „allgemeine, in fortſchreitender geſchichtlicher Entwicklung ſich entfaltende, nach Chriſti Offenbarung mit einem unfehlbaren Lehramt organiſierte göttliche Heilsvermittlung

(Leib der Kirche) zur übernatürlichen Erhebung der gefallenen Menſchheit durch Glauben und Liebe (Seele der Kirche)". Von dieſer univerſal gefaßten Kirche könne ohne weiteres geſagt werden, daß ſie die alleinſeligmachende ſei, während bei der Kirche Chriſti im engeren Sinne dasſelbe Prädikat in ſeiner ausnahmsloſen Geltung einzuſchränken ſei auf die Seele der Kirche. Daraus iſt bereits zu entnehmen, daß die Kirche die ganze Offenbarungsgeſchichte umfaßt, ſich vom Paradies bis auf Chriſtus erſtreckt, und die innere Zugehörigkeit zu ihr und damit die Möglichkeit der Erlangung des Heils eine weite Ausdehnung erhält. Doch ſteht der Verf. hierin nicht allein, wie die Schriften von Fiſcher und Schmid beweiſen. Er hat es auch verſtanden, zahlreiche Stellen, namentlich griechiſcher Väter, dafür zu verwenden. Die Beweiskraft derſelben iſt nicht zu beſtreiten. Nur ſtehen denſelben ebenſo viele ſcharfe Urteile über das Heiden- und Judentum, über Häreſie und Schisma gegenüber, ſodaß man nicht zu allzu großen Hoffnungen angeregt wird. Das Schlußurteil über die außerordentlichen Heilswege S. 340 lautet auch ziemlich reſigniert. Als beachtenswerte Ausführungen, die man nach dem Titel nicht gerade ſuchen würde, erwähne ich noch: Bedingte Notwendigkeit der Taufform; Erſetzbarkeit der Glaubensintegrität; Ethiſche Kultur und alleinſeligmachende Kirche; Geiſtesbildung und alleinſeligmachende Kirche. Die Schrift gibt demgemäß eine gründliche Darſtellung des religiöſen Lebens des Altertums, um für recht moderne Probleme die Grundlage zu ſchaffen, und iſt daher für die Wiſſenſchaft und Praxis zu empfehlen.

Schanz.

Die Religion, ihre pſychiſchen Formen und ihre Zentralidee. Ein Beitrag zur Löſung der Frage nach dem Weſen der Religion v. **Karl Girgenſohn.** Leipzig, Deichert (G. Böhme) 1903. VI, 216 S. M. 4.

Der Verf. wurde zu ſeiner Arbeit, deren Gegenſtand „zu den ſog. brennenden Fragen der Gegenwart" gehört, durch eine Preisaufgabe veranlaßt, welche die Univerſität Berlin im Winter 1900/01 über das Thema: „Die Frage ob das Chriſtentum die abſolute Religion iſt, ſoll hiſtoriſch und dogmatiſch unterſucht werden", ge-

ſtellt hat. Er ſpricht im Vorwort beſonders ſeinem Lehrer Prof. Seeberg den herzlichen Dank für die reiche Förderung und Teilnahme aus, ſo daß man nicht fehl gehen wird, wenn man hierin einen Fingerzeig für die ganze dogmatiſche Richtung des Verf. erkennt. Derſelbe bezeichnet ſelbſt als Reſultat ſeiner Arbeit: „Die Religion hat ihr charakteriſtiſches Merkmal an der Gottesidee, die Gottesidee iſt die Zentralidee aller Religion. Die religiöſen Elemente des menſchlichen Geiſteslebens ſind dadurch von andern Elementen des menſchlichen Geiſtes zu unterſcheiden, daß ſie irgendwie auf die Gottesidee bezogen ſind". Die beiden andern Vermögen des Geiſtes, Gefühl und Wille gehören zwar zur Religion, aber die Vernunſt mit ihren Inhalten oder Ideen verdient die zeitliche Priorität. Die Grundidee iſt aber die Idee der in der Welt wirkſamen göttlichen Macht, der von allen menſchlichen Wünſchen unabhängigen, geheimnisvollen Kraft. Das Weſen der Religion liegt in dem rätſelhaften Ergriffenwerden durch eine als göttlich vorgeſtellte Macht. Der Verf. ſtellt ſich damit auf den Standpunkt der Offenbarung und begründet denſelben negativ und poſitiv in einfacher, ruhiger, aber überzeugender Weiſe. Im erſten Kapitel werden die orthodoxen lutheriſchen Dogmatiker als Vertreter der angeborenen Naturreligion ſowie die modernen Verteidiger dieſer Auffaſſung kritiſiert, im zweiten Kapitel die Werturteile der Ritſchlſchen Schule gewürdigt und im dritten die Ableitung der Religion aus dem Glücksbedürfnis und dem Selbſterhaltungstriebe und der Kantſche Moralismus verurteilt. Obwohl der Verf. je den berechtigten Kern der entgegenſtehenden Theorien anerkennt und eine poſitive Darſtellung ſeiner Theorie gibt, ſo hat er doch die Theſe, daß die Religion nicht Bedürfniſſe befriedigt, ſondern hervorruft und die Offenbarung unvorbereitet eingreift, zu einſeitig gefaßt. Wenn nicht eine Dispoſition und Vorbereitung der religiöſen Ideen in der menſchlichen Seele und in der Geſchichte angenommen wird, ſo wird man vergebens das Problem der Religion zu löſen verſuchen. Hätte der Verf. auch nur einige Notiz von der natürlichen Religion, dem Traditionalismus und Ontologismus in der katholiſchen Philoſophie und Theologie genommen, ſo hätte

ſeine ſonſt empfehlenswerte Schrift an Wert und Bedeutung gewonnen. Schanz.

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbe's kathol. Katechismus und ein Leſebuch zum Selbſtunterrichte. Von **W. Wilmers**, Prieſter d. G. J. Sechſte, verbeſſerte Aufl., nach dem Tode des Verfaſſers herausgegeben von **Aug. Lehmkuhl**, Pr. derſ. G. J. Vier Bände. Münſter, Aſchendorff, 1902—3. 8°. XVI 698 XVI 792 XV 769 XIX 1024 S. M. 6, 25. 7, 20. 6. 9, 75.

Das längſt allgemein bekannte und mit Recht hochgeſchätzte Lehrbuch Wilmers darf in vollem Sinn des Wortes als populäre Dogmatik und Moral der katholiſchen Religion bezeichnet werden. Die Vollſtändigkeit des Stoffes aus der ganzen Glaubens- und Sittenlehre, die klare Darſtellung, allſeitige Erklärung, zuverläſſige Begründung und Verteidigung der kirchlichen Doktrin, die ruhige und beſonnene Beurteilung und Verwertung der unter den katholiſchen Theologen beſtehenden Lehranſichten, die unmittelbar praktiſche Brauchbarkeit für die Katecheſe, die Predigt und den Selbſtunterricht machen das ganz vorzügliche Werk ebenſo für gebildete Laien wie für Theologen geeignet. Die ſteten Nutzanwendungen und die zahlreichen geſchickt gewählten Beiſpiele dienen weſentlich der Förderung der Frömmigkeit. Das Lehrbuch wird zugleich zu einem wirklichen Erbauungsbuch.

Die vorliegende ſechste Auflage iſt noch von P. Wilmers († 9. Mai 1899) ganz vorbereitet. P. Lehmkuhl hat ſie nun mit einigen Anmerkungen und Erläuterungen herausgegeben, ſo daß die neue Auflage nur wenig von der vorausgehenden (vgl. Th. Q. 1895, 144 ff.) abweicht. Zuſätze finden ſich u. a. II 98, 109 f., 113, 185, 197, III 350, 355, 495, IV 87, 280, 652. Die Anſicht des Herausgebers, daß der zum Tod Verurteilte auf Befehl des Richters an ſich ſelbſt das Urteil vollſtrecken dürfe (III 303), iſt ſicher die allein richtige. Die Darſtellung der Lehre Auguſtins vom Heilswillen Gottes (II 757 f., IV 83) entſpricht nicht der wirklichen Theorie des Heiligen. Das beweiſt allein ſchon die drei-

fache gekünſtelte Erklärung, die der doctor gratiae von 1 Tim. 2, 4 gibt. Die Ausführung über den Roſenkranz und die lauretaniſche Litanei (IV 990 f.) hätte den Reſultaten der neueren Forſchung entſprechend geändert werden ſollen (vgl. Th. Q. 1901, 317 f., 1904, 150 f.). IV 77 A. 2 lies Migne 44, 267, S. 81 A. 1 Migne 44, 261, IV 502 Z. 4 v. u. l. in. Angeſichts der ſchönen Ausſtattung iſt der Preis des großen Werkes ein billiger zu nennen.

A. Koch.

Die Ethik Jeſu von Eduard Grimm. Hamburg, Grefe und Tiedemann, 1903. kl. 8. V. 293 S. M. 4.

Nach einleitenden Bemerkungen über die Ethik Jeſu nach dem Urteil unſerer Zeitgenoſſen, ihre Ueberlieferung und das Zeitgeſchichtliche an Jeſu Perſon beginnt der Verf. den erſten Teil („Die Grundzüge“) mit der Frage nach der Wahrhaftigkeit in der Ethik Jeſu. Gegenüber Fr. Nietzſche, der bekanntlich dieſe jüngſte erſt im Werden begriffene Tugend weder unter den ſokratiſchen noch unter den chriſtlichen Tugenden finden wollte, wird die „ſtrengſte Wahrheitsliebe, von der auch das liebſte Vorurteil nicht verſchont wird“, als unerläßliche Vorausſetzung der Ethik Jeſu aufgezeigt. Die formellen Kennzeichen des Sittlichen ſind die Geſinnung, der unbedingte Gehorſam gegen das ſittliche Gebot und die freie verantwortliche Selbſtentſcheidung (S. 58 ff.). Die Abhandlungen über die Beſtimmung des Menſchen, die Achtung des Nächſten („das größte Gebot“), das Verhältnis von Egoismus und Altruismus, von Moral und Religion, über Vergeltung und Vergebung ſind ſehr leſenswert und recht inſtruktiv. Die Frage nach der Sündenvergebung (S. 146 ff.) und namentlich „das Problem der Erlöſung“ (S. 150 ff.) verraten allzuſehr den bibelkritiſchen Standpunkt des Verfaſſers. Im 2. Teil werden „beſondere Fragen und Verhältniſſe“ (S. 160 ff.), ſpeziell Ehe, Familie, Vaterland, Beruf und Beſitz, die Eideslehre und beſonders die Idee des Gottesreiches (S. 220 ff.) beſprochen. Intereſſant iſt die Darſtellung der antiken, buddhiſtiſchen und chriſtlichen Lebensauffaſſung. G.'s „Ethik Jeſu“ beruht im weſentlichen nur auf den ſynoptiſchen Evangelien. Zu der

irrtümlichen Anſicht, „das Ideal der katholiſchen Sittlichkeit verkörpere ſich im Mönchtum; wolle jemand die höchſte Spitze erklimmen, müſſe er die Welt verlaſſen und ins Kloſter gehen“ (S. 3), ſei auf die ausführliche Darſtellung hingewieſen, die außer Albert, Mausbach, Barthier allerneueſtens P. Denifle (Luther und Luthertum I 141 ff.) unter eingehender Würdigung der Auffaſſung Ritſchl's und Harnack's über das wirkliche Lebensideal des Chriſten gegeben hat. Es gibt für die Ordens- und Weltleute nach der Lehre der Kirche nur e i n Lebensideal, die Vollkommenheit der Gottes- und Nächſtenliebe. Die ſog. evangeliſchen Räte ſind bloß geeignete Mittel, um die Vollkommenheit der Liebe leichter zu erreichen, ohne daß damit geſagt würde, daß der Ordensmann ſofort vollkommen ſei.

A. K o c h.

---

1. **Le Féminisme condamné** par des principes de théologie et de philosophie. Par le père F. X. Godts, Rédemptoriste. Iules de Meester, Roulers 1903. 8⁰. 442 S. Preis Frs. 4.
2. **La Vocation** au mariage, au célibat, à la vie religieuse, au sacerdoce par le père **J. Coppin**, Rédemptoriste. Seconde édition, revue et augmentée. Ebenda 1903. kl. 8⁰. VIII 472 S.

1. Abgeſehen von der orientierenden Einleitung (S. 9—23) gliedert ſich G.'s Arbeit in vier Teile. Im 1. Teil wird der Verſuch gemacht, aus der natürlichen Beſtimmung des Weibes (raison d' être), ihrer phyſiſchen Konſtitution und geiſtigen Qualifikation, aus der Lehre des A. und N. Teſtamentes ſowie aus der Anſchauung der Kirche und aus der Praxis der bürgerlichen Geſetzgebung die Inferiorität des weiblichen Geſchlechtes zu erweiſen. Mit Recht wird die vielfach behauptete urſprüngliche Gleichſtellung der beiden Geſchlechter abgelehnt, aber Geneſis 2, 18 iſt zu eng gefaßt (vgl. H o b e r g, die Geneſis, Freiburg 1899, 34) und der Anſchauung des Ariſtoteles, Proudhon („un antiféministe convaincu“ S. 50) und Rouſſeau wird eine viel zu große Bedeutung beigelegt. Sicherlich hat Biſchof Spalding die geiſtige Begabung des weiblichen Geſchlechtes überſchätzt, ebenſo ſicher aber unterſchätzt ſie der

Verf., der beſonders die altteſtamentliche Lehre vom Weibe zu düſter anſieht. Dieſer Mangel wird durch den 2. Teil, der die moraliſche Superiorität des weiblichen Geſchlechtes dartut, trotz der Bemerkung, „qu' infériorité ne veut pas dire mediocrité“, nicht ganz gut gemacht, auch nicht durch die théologie mariale de tous les siècles“ (S. 169). Überdies iſt ein ganz weſentlicher Punkt unbeachtet geblieben (vgl. z. B. Benecke, Gefängnisſtudien mit beſonderer Berückſichtigung der Seelſorge, Hamburg 1903, S. 13 und beſ. S. 76 ff.). Die beiden letzten Teile, in denen die radikalen Forderungen der Frauenrechtler entſchieden zurückgewieſen und die natürlichen Rechte für das weibliche Geſchlecht mutvoll verteidigt, bezw. reklamiert werden, verdienen im ganzen unſere volle Anerkennung. Obwohl C. denen, welche die bezügliche deutſche Literatur kennen, nichts weſentlich Neues bietet, wird man das ſchön ausgeſtattete Buch wegen der vom Verf. vielfach berückſichtigten ſpeziellen Verhältniſſe Belgiens mit großem Intereſſe leſen. S. 167 Z. 1 lies consensus, S. 424ᵃ Z. 9 l'électorat. Das Zitat S. 119 A. 1 iſt ungenau. S. 142 iſt zu leſen, daß „une certaine école de théologiens“ der Virginität in der Welt (alſo außerhalb des Kloſters) „le caractère d'une vocation spéciale et surnaturelle“ nicht zuerkenne und deshalb der hl. Alfons mit Recht ſage, daß „cette école professe un enseignement contraire à l' Ecriture sainte“. Liegt hier wohl nicht ein Mißverſtändnis vor? Denn der hervorragende Theologe P. Leſſius S. J. hat „de bono status eorum qui colunt et vovent castitatem in saeculo“ eine anerkannte Schrift veröffentlicht (vgl. Bouquillon, theol. mor. fundam. Brugis 1890, 97. Kirchenlexikon ² VII 1851). Zu der wiederholt gebrauchten Bezeichnung „Corédemptrice“ (S. 168 f.) ſei auf die „Stimmen aus Maria Laach“ LXV (1903) 104 verwieſen.

2. Die erſte Auflage (4000 Exemplare) des begeiſtert und begeiſternd geſchriebenen Büchleins war innerhalb von ſechs Monaten vergriffen. Auch Ref. wünſcht mit dem Verf. für die zweite Aufl. denſelben Erfolg. Der Inhalt iſt aus dem Titel erſichtlich. Man begreift es, daß der Leſer ermuntert wird, „à entrer en religion“, aber C. verſteht es, die Grundſätze für die Berufsfrage im allge-

meinen wie im beſonderen richtig darzuſtellen. Die Äußerung über „la politique du gouvernement de l'empire allemand“ (S. 359) halten wir nicht für zutreffend. Das „inspiré par satan“ iſt zudem theologiſch nicht gerechtfertigt. A. Koch.

Institutiones iuris ecclesiastici, quas in usum scholarum scripsit **J. Laurentius**, S. J. Friburgi. Herder. 1903. 8⁰. XVI, 680 p. 10 M.

Als leitende Grundſätze bei Abfaſſung dieſes Lehrbuchs des Kirchenrechts werden in der Vorrede folgende angegeben. Es ſoll das heute und überall geltende Kirchenrecht dargeſtellt, das partikulare aber, namentlich ſoweit es aus ſtaatlichen Geſetzen kommt, ausgelaſſen werden. Eingehende Erörterungen von Spezial- und kontroverſen Fragen ſollen vermieden, dafür aber auf Autoren verwieſen werden, bei denen dieſelben näher behandelt ſind. Großer Nachdruck wird auf die Allegierung gelegt und zu dieſem Zweck werden die wichtigeren Geſetzesſtellen unter die Anmerkungen oder in den Kontext im Wortlaut aufgenommen. Die dogmatiſche Fundierung wird als ſonſt gegeben vorausgeſetzt. Durch kurze hiſtoriſche Notizen will das Verſtändnis vertieft werden. Endlich ſollen Lücken im alten Kirchenrecht ausgefüllt werden durch ganz beſondere Aufmerkſamkeit auf die neueren päpſtlichen Konſtitutionen und die Beſchlüſſe moderner Plenarkonzilien; denn der letzteren Dekrete — gemeint iſt beſonders das Plenarkonzil der ſüdamerikaniſchen Biſchöfe (d. Biſch. d. lat. Amerika) in Rom 1899 — träten ſehr häufig ergänzend ein, wo ältere Beſtimmungen fehlten und erhielten mehr und mehr allgemeine Geltung. Dieſe Geſichtspunkte müſſen durchweg für die Abfaſſung eines Lehrbuchs, das über die deutſchen Grenzen hinaus Verbreitung ſucht, worauf auch der Gebrauch und fügen wir gleich bei der gewandte Gebrauch der lateiniſchen Sprache hinweist, als durchaus glückliche bezeichnet werden. Namentlich die ſorgfältige Berückſichtigung der neueren kirchlichen Geſetzgebung iſt dazu angethan, den Vorwurf abzuwehren, als ob Kirchenrecht und Kirchenrechtswiſſenſchaft immer auf dem gleichen Stand verharrten.

Die aufgeſtellten Geſichtspunkte ſind auch ſehr ſorgfältig eingehalten worden. Wie ſehr man es gleichſam herausſpürt, wie ſchwer es den Verf., der ein gewandter Dialektiker iſt, ankam, auf Kontroverſen zu verzichten, ſo findet ſich die Behandlung von ſolchen doch nur, wo es unumgänglich nötig iſt, ſo u. a. betreffs des Rechtes der Kirche auf die Schule, S. 371 ff., wo aber die Stellung des Staates u. E. doch zu wenig gewertet iſt, und betreffend das Verhältnis von Kirche und Staat, S. 628 ff. Wenn Verf. die Koordinationstheorie verwirft und ganz beſonders der potestas ecclesiae indirecta in temporalia das Wort redet, ſo hat er in letzterem Punkte ziemlich Recht, aber bei Zwiſten hilft dieſe Theorie auch nicht weiter als die Koordinationstheorie, die auch um deſſentwillen verworfen wird, weil ſie in Konflikten zwiſchen Kirche und Staat nicht verſchlage. — Sehr lobenswert iſt es, daß bei Citaten von neueren, außerhalb des Corp. iur. canon. befindlichen Geſetzen immer der nähere Fundort angegeben wird. Notwendig aber iſt das doch nicht bei den päpſtlichen Bullen, die größtenteils in die Bullarien Aufnahme gefunden haben. Und ebenſo laſſen ſich viele Kongregationsentſcheidungen in den offiziellen und nichtoffiziellen Ausgaben derſelben ohne beſondere Mühe finden. Doch ſei die ſo mühſame Arbeit mit herzlichem Dank angenommen. — In der Darſtellung der Geſchichte hätte aber doch mehr geboten werden ſollen.

Was hierin und auch ſonſt vermißt wird, mag in etwa aus folgendem erhellen. S. 12 fehlt das Hiſtoriſche über die päpſtlichen Schreiben faſt ganz. S. 13—29 werden die formalen Kirchenrechtsquellen und ihre Geſchichte doch zu raſch abgemacht. S. 47 vermißt man einen hiſtoriſchen Überblick über die Entwicklung der Irregularitäten. Daß das Kapitel, wenn es collegialiter erſcheint, die Präcedenz vor dem Generalvikar habe, geht gegen die allgemeine Anſchauung, S. 80. Daß der Cölibat neben dem kirchlichen Geſetz auch auf einem votum tacitum des Subdiakons beruhe, wird auf S. 99 und 466 zu entſchieden behauptet. S. 104 und 137 ſähe man gern das Verhältnis der päpſtlichen zur biſchöflichen Jurisdiktion näher auseinandergeſetzt. S. 131 kommt die oft

wiederholte Meinung, daß die Patriarchen und Metropoliten ſchon von Anfang an ihre Gewalt vom Papſt erhalten hätten „sive expresse sive tacite“. Aber in factis wäre das ſchwer zu erweiſen. Über die Wahl und Beſtätigung der Biſchöfe nach dem Inveſtiturſtreit wird auf S. 206 geſagt, daß die Wahl im 12. Jahrhundert an die Kathedralkapitel gekommen ſei, die Beſtätigung aber dem Metropoliten zugeſtanden habe (c. 20, X de elect. I, 6). Hernach ſei die Beſtätigung der Metropoliten und Biſchöfe dem Päpſte reſerviert worden (c. 18, X de elect. I, 6; c. 16 in VI^to h. t. I, 6). Vom 14. Jahrhundert ab hätten ſich die Päpſte die Beſetzung der biſchöflichen Stühle reſerviert (c. (?) Extrav. comm. III, 2 Clem. V a. 1305—1314). So ſei den Kapiteln das Wahlrecht genommen worden und wo es noch beſtehe, beruhe es auf ſpezieller päpſtlicher Einräumung. Allein hier liegt doch eine Mehrzahl von ſchiefen Behauptungen vor. Weder das citierte c. 18 X noch c. 16 in IV^to beweiſen dafür, daß dem Papſt allgemein ſchon die Beſtätigung aller Biſchofswahlen zuſtand. Vielmehr werden in dieſen Kapiteln nur erſt beſtimmte Biſchofsſitze als ihm hierin unterſtehend bezeichnet. Das allgemeine Konfirmationsrecht haben die Päpſte ſeit dem 15 Jahrhundert erworben. Sodann beweiſt das citierte c. (?) (gemeint iſt c. 3) Extrav. comm. ebenſowenig, daß ſich die Päpſte ſeit dem 14. Jahrhundert allgemein die Beſetzung der biſchöflichen Stühle reſerviert hätten, ſo daß die Wahl durch die Kapitel nur noch Privileg wäre. Dafür könnte höchſtens die 2. Kanzleiregel angerufen werden Vgl. Qſchft. LXXXI (1899), 479. So hätten wir noch da und dort etwas auszuſtellen. Allein es ſei genug. Nur ſei hinzugefügt, daß man Paragraphen über den Eid und das Votum vermißt.

Demgegenüber heben wir aus der überreichen Zahl der Paſſus, die uns beſonders gefallen haben, hervor: den über die potestas ecclesiastica, S. 31 ff.; über das privilegium immunitatis, S. 83 ff.; die genauere Darſtellung über Zuſammenſetzung und Geſchäftsgebarung der Kardinalskongrekationen, S. 114 ff.; die Bemerkung, daß das tridentiniſche Dekret über Eingehung der Ehe nicht durch Obſervanz eingeführt werde, S. 444 ff. Ein Muſter von

konziſer und präziſer Darſtellung iſt die über die Ehedispenſen, S. 490 ff. Endlich ſei verwieſen auf die kirchliche Vermögensverwaltung in den Miſſionsgebieten, S. 606 ff. Als einen Hauptvorzug des Buches möchte ich zum Schluß nochmals die genaueſte Berückſichtigung des geltenden modernen Kirchenrechts betonen. Solche Bücher ſind geeignet, die Formel von einem „latenten Kirchenrecht“ verſchwinden zu machen, eine Etikette, die an ſich ſchon zu viel beſagt. Sägmüller.

Didaktik als Bildungslehre, nach ihren Beziehungen zur Sozialforſchung und zur Geſchichte der Bildung dargeſtellt von **Otto Willmann.** Dritte verbeſſerte Auflage. 8°. Bd. I. XVI, 435 S. 6,50 M. Bd. II. XXIII, 605 S. 7,50 M. Braunſchweig. Friedrich Vieweg und Sohn. 1903.

Gerne bringen wir anmit die ſchon längſt als klaſſiſch anerkannte Didaktik von Willmann, dem unbeſtritten erſten katholiſchen Pädagogen, der auch mit den bedeutendſten akatholiſchen Fachmännern auf dem Gebiete des Erziehungsweſens zum mindeſten auf gleicher Höhe ſteht, zur Anzeige, und zwar um ſo lieber, als das ſeit 1882 jetzt bereits in dritter Auflage vorliegende Werk in dieſem Organ noch keine Beſprechung gefunden hat. Sollen wir deſſen Hauptvorzüge im voraus zuſammenfaſſen, ſo ſind das — was beim Verfaſſer der „Geſchichte des Idealismus“, die hier immer wieder citiert wird, nicht verwunderlich — der ins einzelnſte dringende philoſophiſche Tiefſinn, der das unermeßliche Detail überſchauende Weitblick, die das Weſentliche zuſammenfaſſende Geſtaltungskraft und die herrliche Diktion, durchſetzt mit den ſchönſten und treffendſten Sentenzen aus all den ſelber durchforſchten Originalwerken, nicht etwa flitterhaft nur behangen mit dem einen oder anderen Citat aus Klaſſikern, vielleicht gar nur aus einem.

Die Einleitung — die erſten hundert Seiten des erſten Bandes — iſt im weſentlichen gewidmet der Gewinnung der Begriffe Pädagogik und Didaktik, eine philoſophiſche Muſterleiſtung. Die Erziehung iſt „die homologe Thätigkeit der erwachſenen Generation, durch welche dieſe fürſorgend und ſtellvertretend die Strebungen

der jugendlichen Natur regelt und ſittlicher Geſtaltung entgegenführt, indem ſie dem Nachwuchſe die Grundlagen ihres eigenen geiſtig ſittlichen Lebensinhalts zu eigen gibt" (S. 21). Der Begriff der Didaktik oder Bildungslehre wird vor allem durch den der Bildung beſtimmt. Dieſe iſt (ſubjektiv) „die Aneignung gewiſſer grundlegender, gemeingiltiger Fertigkeiten, Kenntniſſe und Einſichten als frei verfügbarer und befruchtender Elemente des geiſtigen Lebens und damit zur Erreichung beſtimmter Stufen geiſtig-ſittlicher Befähigung" (S. 25). Die Didaktik ſodann iſt ſowohl „die Lehre vom Bildungs**weſen**, als die Lehre vom Bildungs**erwerb**, wie er vom Individuum vollzogen und vermittelt wird" (S. 40). Ehe aber die Didaktik zur Darſtellung kommt, giebt W. auf mehr als dreihundert folgenden Seiten eine Geſchichte der Didaktik, um feſten Boden zu bewahren und den Geſichtskreis auszuweiten (S. 5 f.), aber doch nicht eine vollſtändige Geſchichte, — das wäre ein ſelbſtändiges Unternehmen —, ſondern nur die typiſchen Formen, welche die Bildungsarbeit angenommen hat, um ſo die nachfolgenden Unterſuchungen auf das Gegebene als Baſis zu begründen (S. 97). So wird denn beſchrieben die Bildung bei den Indern, Ägyptern, Völkern der Keilſchrift, Israeliten, Chineſen, Griechen, Römern, Chriſten auf römiſchem Boden, im Mittelalter, die Bildung der Renaiſſance, der Aufklärung, die moderne Bildung je unter den Hauptgeſichtspunkten Inhalt, Ethos und Anſtalten der Bildung. Man lieſt dieſe wenn auch nicht vollſtändigen Bilder, die aber aus dem Vollen herausgearbeitet ſind, mit ſteigendem Intereſſe, je näher man der Gegenwart kommt. Man fühlt, daß hier ein Mann ſpricht, der all dieſen Zeiten auf den Puls gefühlt, und entbehrt daher faſt gern den Ballaſt von etwa angemerkter Literatur. Dort ſteht wohl ein Mehreres, aber nicht Beſſeres.

Der zweite Band behandelt im eigentlichen Aufbau der Didaktik die Bildungszwecke, den Bildungsinhalt, die Bildungsarbeit, das Bildungsweſen. Dabei gemahnt Abſchnitt III durch die Behandlungsweiſe an die Geſchichte der Didaktik im achten Band. Wie dort uns ein kundiger Mentor durch weite geſchichtliche Strecken geleitet, ſo führt uns hier ein Mann von ſtaunenswerter Poly-

mathie durch alle Gebiete menſchlichen Wiſſens, überall auf das Weſen der Sache zeigend und anweiſend, wie man es ſich am beſten aneigne. Aber das Beſte ſteckt doch in Abſchnit IV „Die Bildungsarbeit“. Derſelbe enthält die generelle Didaktik mit all ihren Geſichtspunkten und zwar erſchöpfend ſyſtematiſch geordnet, was, wie jeder Erfahrene weiß, beſonders ſchwer iſt. „Für die Darſtellung der Bildungsarbeit laſſen ſich zwei Wege einſchlagen. Man kann entweder von dem Bildungserwerb ausgehen, wie ihn das Individuum vollzieht, alſo vom Lernen und von dem Fortſchreiten zur Mitarbeit anderer, alſo zum Lehren, und zu den indirekten Vermittlungen. Oder aber man kann von dieſen Vermittlungen ausgehen und zwar am zweckmäßigſten von der weitgreifendſten Vermittlung, alſo von der Organiſation des Bildungsinhalts, woran ſich die Erörterung der didaktiſchen Formengebung und dann jene der didaktiſchen Technik anſchließt (S. 209).“ Der letztere Weg iſt gewählt. Im Detail wird man kaum etwas vermiſſen. Aus dem letzten Abſchnitt ſei nur noch verwieſen auf die herrlichen Erörterungen über die Stellung von Kirche und Staat zum Bildungsweſen, über die Stellung der Volksſchule, die nicht Herrin, ſondern Dienerin von Familie, Kirche, Gemeinde und Staat bleiben muß. „Die Schulen aber ſind (urſprünglich) nicht Einrichtungen des Staates und die Bildungsarbeit iſt nicht (von Anfang an) von ihm in Gang geſetzt. Er hat jene und dieſe vorgefunden und fortgeführt. Der Staat iſt nicht der Bildner des Volkes, ſondern, wenn er ſeine Aufgabe recht erfaßt, nur der Verwalter des dem Volke gehörigen Bildungskapitels (S. 522).“

Seit Herbart iſt kein pädagogiſches Werk mehr erſchienen, das auf gleicher Höhe ſtünde wie Willmanns Didaktik. Sie teilt mit Herbarts einſchlägigen Schriften die Originalität und Geſchloſſenheit des Denkens — wir fürchten nicht, wegen dieſer Worte Lügen geſtraft zu werden —. Sie übertrifft dieſelben aber an ſorgfältigem allſeitigem Ausbau. Und von vornherein iſt W. gegen H. im Vorteil, als er nicht einer verfehlten Pſychologie zugeſchworen hat, ſondern einer ſtichhaltigen, im weſentlichen der ſcholaſtiſchen. Das letztere zeigt ſich namentlich im Zurücktreten des Gefühls als eines

eigenen Vermögens. Endlich iſt W. nicht kalter Individualpädagoge wie H., ſondern warmfühlender Sozialpädagoge. Durch ein treffliches Regiſter iſt das auch buchhändleriſch ſchön ausgeſtattete Werk noch nutzbarer gemacht. Sägmüller.

III.

Analekten.

Die **Gottesfreundfrage** hat ſeit Denifles Unterſuchungen faſt ganz geruht, denn Preger iſt mit ſeinem Verſuch (1893), die frühere Poſition zu halten, nicht durchgedrungen. Gleichzeitig wird nun das Problem von hiſtor. u. philolog. Seite von neuem in Angriff genommen. K. Rieder kommt in der Ztſchr. f. Geſch. des Oberrheins 1902, 205 ff., 480 ff. zu dem Reſultat, daß nicht Merswin, ſondern ſein Vertrauter Nikolaus von Laufen Urheber der Fiktion des „großen Gottesfreundes“ und der bezüglichen Schriften ſei und ſein Betrug habe den Zweck, die Gründung und den Gründer (Merswin) des Johanniterhauſes zum grünen Wörth in Straßburg zu verherrlichen. Gegen dieſe Löſung der verwickelten Frage wendet ſich Ph. Strauch in ſeiner Edition des „Schürebrand“ (Halle 1903; leider iſt die Handſchrift der Nürnberger Stadtbibliothek Cent. VI. 46ᵈ nicht herangezogen), eines Traktates von einem unbekannten Gottesfreund aus dem Kreiſe der Straßburger Johanniter, und betont mit Recht die Notwendigkeit genaueſter ſprachlicher Durcharbeitung ſämtlicher ſich irgendwie mit dem Gottesfreundproblem berührenden Schriftſtücke. Daß dieſe Methode zu wertvollen Reſultaten führt, zeigte derſelbe treffliche Kenner der deutſchen Myſtik in ſeiner eindringenden Unterſuchung (nur fehlen die Maihinger Hſſ. 1. fol. 4 u. 1. 4⁰ 4) über das Buch von den neun Felſen (Ztſchr. f. deutſche Phil. 1902, 235—311). Darnach

iſt die bisher für ein wertloſes Exzerpt angeſehene kürzere Rezenſion ein ſelbſtändiges Werk, das ſchon vorher exiſtierte und ſpäter von Merswin mit Zuſätzen und Erweiterungen verſehen als eigenes Werk ausgegeben wurde. Ein anonymer Traktat „von dreierlei Sterben“, der im Anhang ediert wird, zeigt nahe Berührung mit dem älteren Neunfelſenbuch. Repet. K. Bihlmeyer.

Den Beſchluß der Generalverſammlung der Katholiken zu Mannheim, ſeitens geeigneter Gelehrten öffentliche Vorleſungen oder wiſſenſchaftliche Vorträge apologetiſcher Art halten zu laſſen, hat in weiten Kreiſen Anklang gefunden. An Univerſitäten iſt es üblich geworden, für Zuhörer aller Fakultäten apologetiſche Vorleſungen abzuhalten, im katholiſchen Volksverein ſind Kurſe von populärwiſſenſchaftlichen Vorträgen eingeführt worden. Einen nachhaltigen Einfluß vermögen aber ſolche Veranſtaltungen nur auszuüben, wenn dem Wort die Schrift folgt. Dieſe trägt nicht nur dazu bei, den Zuhörern das Gedächtnis zu erleichtern, ſondern erſetzt auch in weiteren Kreiſen das geſprochene Wort wenigſtens teilweiſe. Deshalb ſind derartige Veröffentlichungen ſtets zu begrüßen, zumal wenn ſie nach Form und Inhalt ſo abgerundet und wohlgeordnet ſind wie die beiden uns vorliegenden Proben. Prof. **Mausbach** der als Redner und Schriftſteller allgemein bekannt und beliebt iſt, bietet das erſte Heft „Apologetiſche Tagesfragen“ unter dem allgemeinen Titel: Einige „Kernfragen chriſtlicher Welt- und Lebensanſchauung“, M. Gladbach 1903. M. 1. 50. Jeder wird dieſe ſchöne Darſtellung prinzipieller Fragen über Glauben und Wiſſen, Autorität und Freiheit, Weltflucht und Weltarbeit, das alte Chriſtentum und die kirchliche Hierarchie mit Intereſſe und Nutzen leſen. Daß der Ton etwas vornehm klingt, dient nicht zum Nachteil. Auch die „Apologetiſchen Vorträge“ von Dr. **Joſeph Müller** Würzburg, Scheiner 1903. M. 0,60, Selbſtverlag, können wohl empfohlen werden. Sie zeugen von einer großen Verſtandesſchärfe und von warmer Begeiſterung. Die Stufenfolge: Religion, Gott, Chriſtus, Kirche zeigt den klaren Gedankengang, der auch im einzelnen zu erkennen iſt. Er kann das Daſein Gottes „apodiktiſch beweiſen“ und findet die Authentizität des vierten

Evangeliums ſehr gut bezeugt. Zum Schluſſe verwirft er als Reformkatholik den „altkatholiſchen“ Standpunkt und redet dem fortſchrittlichen Katholizismus das Wort. Vor allem ſolle man ſich hüten, den Charakter der Reformkatholiken anzutaſten. Sie ſind keine Apoſtaten und werden es nie. Sie wollen das Feuer der echten Gottesfurcht nähren durch religiöſe Sammlung. Es iſt nur zu wünſchen, daß die Werke dieſen Worten entſprechen. Je weniger der Charakter anderer angegriffen wird, deſto mehr wird der eigene Charakter geſchützt. Schanz.

In der Schweiz wurde durch den Graßmann Rummel eine heftige Kontroverſe über das Sakrament der Buße hervorgerufen, welche namentlich in verſchiedenen animoſen Streitſchriften des altkatholiſchen Biſchofs Herzog gegen Biſchof Egger zum Ausdruck kam. Da ich mich in meiner Lehre von den Sakramenten ziemlich ausführlich über die Dogmengeſchichte verbreitete und in einer eigenen Abhandlung in dieſer Zeitſchrift (1895) die Lehre des h. Auguſtinus über das Sakrament der Buße darlegte, ſo ſah ich mich veranlaßt in der Schweizeriſchen Kirchenzeitung das Wort zu ergreifen. Wie vorauszuſehen war, kam damit der Streit nicht zum Abſchluß. Eine unterdeſſen erſchienene Schrift von Dr **Kirſch**, Zur Geſchichte der katholiſchen Beichte 1902 bot eine neue Gelegenheit für den Streit. Gegen dieſe Schrift veröffentlichte Biſchof Herzog eine Broſchüre: „Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des h. Auguſtin“. Erwiderung auf die Schrift von Dr P. A. Kirſch: Zur Geſchichte der katholiſchen Beichte Bern 1902. Dadurch ſah ſich Dr Kirſch gezwungen zu einer Verteidigung: Altkatholiſche Angriffe gegen das römiſch-katholiſche Bußinſtitut. Erwiderung an den chriſtkatholiſchen Biſchof Dr Herzog. Luzern, Stöber & Cie. 1903. An ſich lohnt es ſich, wie der Verf. ſelbſt bemerkt, nicht der Mühe, immer wieder die gleichen Vorwürfe zu widerlegen, aber bei den Anhängern Herzogs kann durch den ſiegesgewiſſen Ton leicht die Meinung hervorgerufen werden, daß alle Gegner zum Schweigen gebracht worden ſeien. Es kommt ja für die Sache ſelbſt immer auch etwas heraus, wenn einzelne Punkte ausführlicher behandelt

werden. Gegen die Mittelſtellung Herzogs, daß die Buße zwar ein Sakrament ſei, aber die Losſprechung fürbittweiſe durch die Gemeinde erteilt werde, iſt es nicht ſchwer, für die Kapitalſünden das Gegenteil zu erweiſen. Aber auch die „mittleren“ Sünden, welche meine Wenigkeit erſt bei Auguſtin entdeckt haben ſoll, fordern eine kirchliche Jurisdiktion. H. Kirſch verteidigt mich gegen dieſe Inſinuation und verweiſt auf proteſtantiſche Forſcher, welche ſchon bei Tertullian eine ſolche Unterſcheidung machen. Ich habe darauf — beſonders bei den Gedankenſünden — in der Sakramentenlehre gleichfalls aufmerkſam gemacht. Die ſchlagfertige und noble Abfertigung wird im Land des Streites gewiß willkommen ſein und verdient auch anderwärts Beachtung. Schanz.

Über das für die Geſchichte der Moralſtreitigkeiten und namentlich für die Stellungnahme Roms zu den ſog. Moralſyſtemen wichtige **Dekret des Papſtes Innocenz XI über den Probabilismus** hat ſich neuerdings wieder eine Kontroverſe entſponnen zwiſchen P. Brucker S. J. (Études 1901, 233 ff.) und P. Mandonnet O. P. (Revue thomiste, Sept. 1901 — Jan. 1903). Bekanntlich exiſtieren drei verſchiedene Texte dieſes Dekretes. Indeſſen kann für die unbefangene Geſchichtsforſchung, wie Mandonnet's auch im Sonderabdruck erſchienenen Artikel (Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme Paris 1903) klar zeigen, gar kein Zweifel über die Authentizität des urſprünglichen Textes beſtehen. Die auf Anſuchen des P. Brucker am 19. April 1902 von der Kongregation des hl. Offizium mitgeteilte Kopie iſt nicht die Abſchrift des urſprünglichen Textes, ſondern eine wörtliche Wiedergabe des 1693 an P. Thyrſus Gonzalez geſandten Dekretes. Ohne auf die geſchichtliche Frage näher einzugehen, beſpricht P. Ter Haar das Dekret (Nouvelle revue théologique 1903, 479 ff., 569 ff.), indem er auf den Unterſchied zwiſchen dem Probabilismus der damaligen Zeit und dem „probabilismus moderatus“ hinweiſt.

Treffliche auf Erfahrung und geſunder Anſchauung beruhende Fingerzeige für taktvolles Auftreten des Seelſorgers gibt Dr Albert Schönfelder in ſeinem auch den angehenden Theologen empfehlenswerten Buche: Der Pfarrer in ſeinem Umgang

mit der Gemeinde außerhalb des Gottesdienſtes (Seelſorger-Praxis IX), Paderborn 1903, F. Schöningh (kl. 8. VI 162 S. geb. M. 1,20).

Den Th. Q. 1904, 306 ff. beſprochenen Schriften reiht ſich würdig an die Broſchüre: Dasbach gegen Hoensbroech. Widerlegung des „Beweismaterials" des Grafen Paul von Hoensbroech in der Streitfrage, ob die Jeſuiten lehren: **Der Zweck heiligt die Mittel.** Hsgb. von G. F. Dasbach (Trier 1904, Paulinusdruckerei gr. 8. VIII 124 S. M. 1,60). Zuerſt wird der Verlauf der Rixdorfer Auslobung in kurzen Zügen geſchildert, ſodann das von H. als Beweis des genannten Satzes ausgegebene Material vorgelegt und geprüft. Das „Beweismaterial" iſt für jede wiſſenſchaftliche Verwertung unbrauchbar. H. glaubte überdies, erſtklaſſiges Material bieten zu können. Aber mit der „Neuheit" desſelben iſt es ſamt und ſonders nichts (S. 63 ff.) H.'s Niederlage iſt theologiſch und hiſtoriſch betrachtet eine vollſtändige. A. Koch.

Gegen die trotz ihrer gänzlichen Unhaltbarkeit immer wieder aufgeſtellte Behauptung — ſo neuerdings von G. Mertz, Das Schulweſen der deutſchen Reformation im 16. Jahrhundert, 1902 —, daß die moderne Volksſchule Luther und der Reformation zu verdanken ſei, wendet ſich energiſch und mit Geſchick K. Schulmann, **Die Volksſchule vor und nach Luther** (1903). Erwieſenermaßen hat die Reformation auf lange hinein das geſamte Schul- und Unterrichtsweſen auf das ſchwerſte geſchädigt. Da kann ſie unmöglich eine ſolche Neuſchöpfung, wie das die moderne Volksſchule iſt, hervorgebracht haben. Dieſe Volksſchule iſt vielmehr das Produkt der modernen Kultur insgeſamt, an der die verſchiedenſten Faktoren, vor allem Kirche und Staat gleichmäßig beteiligt ſind. Hat darin Sch. recht, ſo ſchießt er doch in Beantwortung der richtig geſtellten Frage, ob es vor der Zeit der Reformation auch ſchon Schulen gab, welche auch dem Volk zugänglich waren (S. 4), inſofern über das Ziel hinaus, als er aus vereinzelten Synodalbeſchlüſſen und Nachrichten die relative Allgemeinheit ſolcher Schulen erſchließen will. Das leiſten aber dieſe Nachrichten nicht. Über das Wann? Wo? Wie? muß hier noch viel mehr geforſcht werden, um zu einem

irgendwie ſicheren Urteil zu kommen. So geht Sch. in ſeinen Schlüſſen zu weit. Überhaupt fehlt etwas der kritiſche Sinn. So citiert er fortwährend aus dem fiktiven Tagebuch Walafried Strabos und leiſtet ſich S. 31, A. 2 den Satz: „Wenn das Tagebuch auch erſt in ſpäteren Jahren von Walafried verfaßt wurde, ja ſelbſt wenn es von Walafried überhaupt nicht herrühren ſollte, ſo iſt es doch (!) ein ebenſo lehrreicher als treuer Spiegel des Studienganges jener Zeit und des Mittelalters überhaupt“. Von ſonſtigen fraglichen Stellen ſoll nicht weiter die Rede ſein. Sägmüller.

Die Diözeſe Paderborn iſt aus vielen ehemaligen und gegenwärtigen politiſchen Sondergebieten zuſammengeſetzt. In all dieſen Gebieten herrſcht ein außerordentlich verſchiedenes kirchliches Singularrecht. Auf Wunſch von dem hochſeligen Biſchof Simar und dem jetzigen Biſchof Schneider von Paderborn unternahm Prof. Freiſen die Darſtellung desſelben. Der erſte Teil ſei bereits druckfertig unter dem Titel: Partikularkirchenrecht der Diözeſe Paderborn. I. Teil. Staats- und kirchenrechtliche Stellung der außerpreußiſchen Diözeſanen in dem Fürſtentum Lippe, Fürſtentum Waldeck, Herzogtum Anhalt, Herzogtum Gotha, Fürſtentum Schwarzburg-Sondershauſen und Schwarzburg Rudolſtadt. Einen Ausſchnitt hieraus gibt F. als zeitiger Dekan dem Verzeichnis der Vorleſungen an der Biſchöfl. philoſ.-theol. Fakultät zu Paderborn während des Winterſemeſters 1903/04 unter dem Titel: **Staats- und kirchenrechtliche Stellung der Katholiken im Fürſtentum Lippe** bei. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erſte Teil enthält die geſchichtliche Darlegung, der zweite die einſchlägigen Geſetze und Verordnungen. Im ganzen zeigt es ſich, daß Lippe nahe bei Braunſchweig liegt, das wegen ſeiner Intoleranz gegen die Katholiken bekannt oder richtiger verrufen iſt. Doch konnte man neuerdings leſen, daß wenigſtens die gegen die Katholiken ſchreiend ungerechten Schulgeſetze gröſtenteils beſeitigt wurden. Sägmüller.

Literariſcher Anzeiger
zur Theologiſchen Quartalſchrift.
86. Jahrgang III. Quartal-Heft.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Die Tugendlehre des Chriſtentums geſchichtlich dargeſtellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen, mit beſonderer Rückſicht auf deren zahlenſymboliſche Einkleidung. Ein Beitrag zur Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre und Sitte. Von Prof. D. **Otto Zöckler**. 6 M., geb. 7 M.

Aus: **Beiträge zur Förderung chriſtl. Theologie.** Jährl. 6 Hefte 10 M.:

Das neu gefundene hebr. Stück des Sirach.

Der Gloſſator des griechiſchen Sirach und ſeine Stellung in der Geſchichte der jüdiſchen Theologie von Prof. D. **A. Schlatter.** Preis 3,60 M. (I 5/6)

Die Bedeutung der Sprüche Jeſu Ben Sira für die Datierung des althebräiſchen Spruchbuches unterſucht von D. **J. K. Gaſſer.** Preis 4,80 M. (VIII 2/3)

Bei der **Verlagsanſtalt Benziger u. Co. A. G.**
Einſiedeln, Waldshut, Köln a. Rh.

iſt erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aerztliche Moral.

Von P. **Charles Coppens** S. J. Autoriſierte Ueberſetzung von Dr. **B. Niederberger**, Profeſſor der Moraltheologie am Prieſterſeminar in Chur. Mit einer Vorrede und ergänzenden Anmerkungen von Dr. **L. Kannamüller**, praktiſcher Arzt. 328 Seiten. Format 130×205 mm.

Broſchiert in gedrucktem Umſchlag Mk. 3,20
Gebunden in Ganzleinwand Mk. 4,—.

Das Buch enthält neun längere Vorträge, die Coppens ſeiner Zeit an die Medizinſtudierenden der Univerſität von Omaha in Nordamerika gerichtet. In feſſelnder Form behandelt er heikle und ſchwierige Fragen, welche das Gewiſſen eines Arztes beſchlagen, und beleuchtet ſie vom Standpunkt des Glaubens und mediziniſcher Autoritäten aus. Die Anſchauungen, die er dabei vertritt, bekunden die höchſte Achtung vor dem ärztlichen Stande, das größte Verſtändnis für deſſen Bedürfniſſe und beſonders in der Gegenwart und müſſen ein Segen werden für die Aerzte und das Menſchengeſchlecht. Wir empfehlen dies Werk nicht nur den Studierenden der Medizin und den praktiſchen Aerzten und Profeſſoren, ſondern auch den Prieſtern.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Bach, Dr Joseph, **Jakob Balde.** Ein religiös-patriotischer Dichter aus dem Elsass. Zu seinem 300jährigen Geburtsjubiläum. gr. 8° (XII u. 160) M 4.—

Bildet das 3. u. 4. Heft des VI. Bandes der „*Strassburger theologischen Studien*".
Jakob Balde ist ohne Zweifel der hervorragendste Neulateiner des 17. Jahrhunderts und der vorzüglichste Vertreter des Humanismus seiner Zeit. Sein Leben und seine Werke sind um so mehr der Beachtung wert, als sie uns ein unübertroffenes Bild der Kulturzustände unseres Volkes während einer noch nicht zur Genüge aufgehellten, bittersten Periode der nationalen Geschichte während des Dreissigjährigen Krieges bieten.

Franz, Adolph, **Das Rituale von St Florian aus dem zwölften Jahrhundert.** Mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben Mit fünf Tafeln in Farbendruck. 4° (XII u. 208) M 8.—

Das Interesse für die Geschichte der Liturgie ist in den letzten Dezennien sowohl in Deutschland als in Oesterreich erfreulich gestiegen. Die vorliegende erstmalige Publikation eines Rituales aus dem 12. Jahrhundert darf daher in weiteren Kreisen auf dankbare Aufnahme rechnen.

Herkenne, Dr Heinrich, **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). gr. 8° (VIII u. 104) M 2.40

Bildet das 4. Heft des VIII. Bandes der „*Biblischen Studien*".

Thomae Hemerken a Kempis **Opera Omnia,** voluminibus septem edidit additoque volumine de Vita et Scriptis eius disputavit *Michael Josephus Pohl.* Cum adprobatione Rev. Archiep. Friburgensis. Acht Bände. 12°.

Vol. II. *De imitatione Christi* quae dicitur libri IIII cum ceteris autographi Bruxellensis tractatibus. Adiectis epilegomenis adnotatione critica indicibus tabulis photographicis. (XVI u. 516) M. 4.40; geb. in Halbfranz M 6.—, in Halbpergament M. 6.40 — Bereits liegt vor:

Vol. V. Orationes et Meditationes de Vita Christi. Epilegomenis et apparatu critico instructas ad codicum manu scriptorum editionumque vetustarum fidem recognoscebat emendabatque *Michael Josephus Pohl.* Cum Thomae effigie (X u. 464) M. 3.—; geb. M 460 und M. 5.—

Die übrigen Bände werden enthalten:

Vol. I. Liber de tribus tabernaculis. — De vera compunctione. — Sermones IX ad fratres. — De fideli dispensatore. — Soliloquium animae.

Vol. III. Meditatio de incarnatione Christi. — Sermones de vita et passione Domini. — Alphabetum monachi. — Van goeden woerden to horen ende die to spreken (cum translatione Latina ex adverso adposita). — Orationes de passione Domini et beata virgine et aliis sanctis.

Vol. IIII. Hortulus rosarum. — Vallis liliorum. — Consolatio pauperum. — Epitaphium monachorum. — Vita boni monachi. — Manuale parvulorum. — Doctrinale iuvenum. — Hospitale pauperum. — Cantica. — De solitudine et silentio. — Epistulae.

Vol. VI. (Ex autographo Lovaniensi.) Sermones ad novicios. — Vita Lidewigis virginis.

Vol. VII. Dialogus noviciorum in quatuor partes distinctus: a) Dialogus noviciorum. b) Vita Gerardi Magni. c) Vita Florentii. — d) Vitae discipulorum Florentii. — Chronica montis S. Agnetis.

Vol. VIII. De Thomae Hemerken a Kempis, canonici regularis ordinis S. Augustini, vita et scriptis disputavit *Michael Josephus Pohl.*

Herder'sche Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

[illegible]

[illegible] Dauerkraft der [illegible]

[illegible]

[illegible] **Lehrbuch des katholischen** [illegible]

[illegible] Die Verwaltung der Kirche. [illegible]

[illegible]

[illegible] **Tractatus** [illegible] **virtutibus** [illegible]

[illegible]

Freiburger Diözesan-Archiv. [illegible]

[illegible]

Benedicti XIV Papae Opera inedita. [illegible]

[illegible]

Albert Ehrhard:

Das religiöſe Leben in der kathol…

(Billige Vortrags-Orgeln.)

Digitized by Google

Theologiſche

Quartalſchrift.

[illegible] mehreren Gelehrten

[illegible] D. Belſer, D. Vetter.
[illegible] Sägmüller.

[illegible] Jahrgang.

[illegible] Quartalheft.

[illegible]

Inhalt.

I. Abhandlungen.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

II. Rezenſionen.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

III. [illegible]

I.
Abhandlungen.

1.
Das Glaubensbekenntnis des apollinariſtiſchen Biſchofs Vitalis von Antiochien.

Von Prof. Dr. Franz Diekamp, Münſter.

Gregor von Nazianz (ep. ad Cledonium n. 2 ff.) verdanken wir die wertvolle Nachricht, daß der Apollinariſt Vitalis dem römiſchen Biſchofe Damaſus, der ihn dazu aufgefordert hatte, eine ſchriftliche Darlegung des Glaubens überreicht hat (πίστιν ἔγγραφον ἐπέδωκε). Es war ein Bekenntnis, das unter rechtgläubig klingenden Ausdrücken den apollinariſtiſchen Irrtum ſo geſchickt verbarg, daß Damaſus ſich täuſchen ließ. Erſt ſpäter als er darüber aufgeklärt wurde (μεταδιδαχθείς) und zugleich erfuhr, daß die Apollinariſten bei ihrer Irrlehre verharrten, ſchloß er ſie aus der Kirchengemeinſchaft aus und belegte die Schrift (γραμματεῖον) des Vitalis mit dem Anathem. Gregor bemerkt auch, daß er ſelbſt durch das Bekenntnis des Vitalis irregeführt worden ſei, und um ſeine frühere Anerkennung und jetzige Ablehnung des Bekenntniſſes zu erklären, zeigt er unter Anführung mehrerer Beiſpiele, daß die Apollinariſten dort, wo ſie nicht zu

den Ihrigen ſprechen, ſondern auf Grund der h. Schrift von Anderen zu Äußerungen gedrängt werden, ſich rechtgläubiger Worte bedienen, ihnen aber einen falſchen Sinn unterlegen.

Dieſe Ausführungen Gregors werden durch einen Brief des Papſtes Damaſus an den Biſchof Paulinus von Antiochien[1]) und durch den intereſſanten Bericht des Epiphanius von Cypern über das Verhör, das er in Antiochien mit dem Biſchofe Vitalis anſtellte [2]), zum Teil beſtätigt und ergänzt. So glaubte denn der bekannte Apollinarisforſcher J. Dräſeke in dieſen Mitteilungen den nötigen Anhalt zu finden, um in der anonymen und pſeudonymen Literatur das verſchollene Glaubensbekenntnis des Vitalis aufzuſpüren. Das Glück ſchien ihm hold zu ſein, bald war „der Nachweis erbracht, daß jenes von Gregor gemeinte Glaubensbekenntnis uns in der fälſchlich unter Gregorios' des Wunderthäters [Namen] überlieferten Schrift *Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα* heute noch vorliegt" [3]). Allein Dräſeke mußte ſich durch F. X. v. Funk [4]) über die vollſtändige Haltloſigkeit ſeiner Behauptung belehren laſſen. Schon die Grundvorausſetzung, daß Gregor die apollinariſtiſche Verwertung von Baruch 3, 38, die er n. 4 erwähnt und die nach Dräſeke in derſelben Weiſe zweimal in den „zwölf Kapiteln" wiederkehrt, dem Bekenntniſſe des Vitalis zuſchreibe, iſt unbe-

---

1) Epist. III bei A. M. Merenda, S. Damasi Papae opuscula et gesta. Romae 1754. p. 206 ff.

2) Epiphan. Adv. haer. 77 n. 20—24.

3) J. Dräſeke, Geſammelte patriſtiſche Unterſuchungen. Altona 1889 S. XI. Der Aufſatz „Vitalios von Antiochia" S. 78—102 war zuerſt gedruckt unter dem Titel „Vitalios von Antiochia und ſein Glaubensbekenntnis" in der Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſ. u. kirchl. Leben 1888 S. 186—201.

4) F. X. v. Funk, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen und Unterſuchungen. Bd. II. Paderborn 1899 S. 329—338: Die Gregorius Thaumaturgus zugeſchriebenen zwölf Kapitel über den Glauben (aus der Theol. Quartalſchrift 1898 S. 81—93 wiederholt).

wieſen und unbeweisbar. Außerdem können die „zwölf Kapitel“ nach Funk — und F. Lauchert hat dieſen Nachweis noch zu verſtärken geſucht[1]) — ſo wenig als Eigentum eines Apollinariſten in Betracht kommen, daß ſie vielmehr geradezu als eine Beſtreitung des Apollinarismus gelten müſſen.

Das Ergebnis dieſer hier in aller Kürze rekapitulierten Verhandlungen war alſo hinſichtlich der Schrift des Vitalis rein negativ, ſie galt nach wie vor als verſchollen: „Das Glaubensbekenntnis kam nicht auf die Nachwelt, wenigſtens nicht unter dem Namen des Vitalis“ (Funk S. 330); „Das .. Glaubensbekenntnis des Biſchofs Vitalis von Antiochien .. iſt nicht erhalten geblieben“ (O. Bardenhewer, Patrologie² 1901, S. 213).

Unter dieſen Umſtänden dürfte der Forſchung ein kleiner Dienſt erzeigt werden durch den Hinweis darauf, daß zwar nicht das ganze Bekenntnis, aber doch ein beſonders wertvolles, man kann ſagen das weſentlichſte chriſtologiſche Stück unter dem Namen des Biſchofs Vitalis erhalten und ſeit dem 16. Jahrhundert wieder und wieder gedruckt worden iſt. Die Erinnerung daran ſcheint den Hiſtorikern ſeit anderthalb hundert Jahren vollſtändig verloren gegangen zu ſein. Zuerſt hat, ſoviel ich ſehe, D. Petavius auf dieſes Fragment aufmerkſam gemacht (Dogmata theol. De incarnatione lib. I cp. 6 n. 18), doch zögerte er, es dem apollinariſtiſchen Biſchofe zuzuerkennen (an vero sit Vitalis illius, de quo agimus, ut et episcopus iste fuerit, an cuiuspiam alterius, amplius est cogitandum). Sodann haben Kardinal Noris, M. Lequien, A. M. Merenda ſich näher damit befaßt und übereinſtimmend

1) F. Lauchert, Die Gregorius Thaumaturgus zugeſchriebenen zwölf Kapitel über den Glauben, nach ihren literariſchen Beziehungen betrachtet (Theol. Quartalſchrift 1900 S. 395—418).

das Bekenntnis dem Apollinariſten Vitalis zugeſchrieben[1]). Seitdem herrſcht völliges Schweigen darüber.

Kein Geringerer als der h. Cyrill von Alexandrien hat uns in einer ſeiner bekannteſten Schriften De recta fide ad reginas lib. I n. 10 (Migne P. gr. 76, 1216 CD) dieſes intereſſante Dokument aufbewahrt. Er will aus den Schriften „der heiligen Väter" den Beweis führen, daß die Bezeichnung *θεοτόκος* und die darin ausgedrückte Lehre dem traditionellen Glauben entſpreche, und zitiert hierfür neben Athanaſius, Attikus, Antiochus, Amphilochius, Ammon, Johannes (Chryſoſtomus), Severianus, Theophilus auch den Biſchof Vitalis: *Οὐϊταλίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου* (der Text folgt unten S. 505). Unterſuchungen über die der Doctrina Patrum de Verbi Incarnatione, deren Edition ich vorbereite, etwa zu Grunde liegenden älteren Sammlungen von Väterſtellen führten mich darauf, dieſem Fragmente beſondere Aufmerkſamkeit zu ſchenken.

Iſt das Bekenntnis wirklich apollinariſtiſcher Herkunft? Darf man annehmen, daß Cyrill im J. 429 von dem Apollinariſten Vitalis[2]) ſo wenig mehr wußte, daß er ſein Glaubens-

---

1) H. Noris, Historica dissertatio de uno ex Trinitate carne passo. Diss. II cp. 1 (Opera omnia T. III. Veronae 1729 col. 887 sq.). — M. Lequien, Dissertationes Damascenicae. Paris 1712. Diss. II n. 7 (Migne P. gr. 94, 272 sq.). — A. M. Merenda, S. Damasi opuscula et gesta. Romae 1754. Cap. 10 p. 48 sqq. — Ob auch Jac. Baſnage, wie ich in der Petaviusausgabe von Zacharias (Venedig 1757) angedeutet fand, in ſeiner Epistola de haeresi Apoll. Trajecti ad Rhenum 1687 p. 51 sq. näher auf die Frage eingeht, konnte ich nicht feſtſtellen.

2) Vitalis ſcheint zu der Zeit als Gregor von Nazianz den 2. Brief an Kledonius ſchrieb, noch unter den Lebenden geweſen zu ſein; der Ausdruck *τοῦ ἀγαπητοῦ Οὐϊταλίου* deutet dies an. Der Brief gehört früheſtens dem J. 385 an, da er den Tod des Papſtes Damaſus (11. Dez. 384) vorausſetzt. Wahrſcheinlich iſt er aber noch ſpäter geſchrieben, da n. 6 dreißig Jahre ſeit dem Auftreten der apollinariſtiſchen Irrlehre

bekenntnis wie dasjenige eines heiligen Kirchenvaters anführen konnte? Ich glaube die Frage bejahen zu müſſen.

1. Es iſt bekannt, daß Cyrill von Alexandrien den Zeugniſſen der Tradition, die ſich ihm darboten, wenig kritiſch gegenüberſtand. Gerade apollinariſtiſche Texte ſind ihm auch ſonſt untergelaufen. In derſelben Abhandlung De recta fide ad reginas, wo er Vitalis zitiert, gibt er n. 9 Auszüge aus einer vermeintlichen Schrift des h. Athanaſius *περὶ σαρκώσεως*, die in Wirklichkeit ein dem Kaiſer Jovian eingereichtes Bekenntnis des Apollinaris iſt; und einen angeblichen Brief des Papſtes Julius an Prosdokius ſowie ein vermeintliches Schreiben des Papſtes Felix verwertet er in ſeiner Apologia pro XII capitibus contra Orientales, anath. 6 (Migne P. gr. 76, 341 D. 344 A) als echt, obwohl auch dieſe Schriftſtücke aus den Kreiſen der Apollinariſten ſtammten. Bei dem Citate aus Vitalis handelt es ſich freilich nicht um eine pſeudonyme Schrift; aber höchſt wahrſcheinlich hat Cyrill Vitalis mit einem anderen Biſchofe dieſes Namens verwechſelt (ſ. u. n. 2), und ſo können die angeführten Beiſpiele doch dazu beitragen, die in der Benutzung des apollinariſtiſchen Bekenntniſſes liegende Unvorſichtigkeit erklärlich zu machen.

2. Neſtorius erhebt gegen die Partei ſeines Gegners

---

gerechnet werden. Da Gregor 389 oder 390 ſtarb, ſo ſind hiernach die Anfänge des Apollinarismus in die Jahre 355—359 zu verlegen, und da wir die früheſte Kunde von der Irrlehre erſt aus dem J. 362 haben, ſo iſt eher an 359 als an 355 zu denken, und demgemäß auch der Brief an Kledonius wahrſcheinlich nahe an das Lebensende Gregors zu rücken. — Komiſch iſt der Irrtum Dräſekes, Gregor ſpreche n. 6 von dem Anfang des chriſtlichen Glaubens vor 30 Jahren. Da Dräſeke mit den 30 Jahren nichts anzufangen weiß, ändert er ſie in 50 und glaubt, Gregor denke an den Tod Konſtantins 337 oder an die Reichsteilung 335; das ſei der Beginn ſtrengerer Maßregeln gegen das Heidentum und damit der Anfang des geſicherten Beſitzſtandes des Chriſtentums geweſen! (A. a. O. S. 89—92.)

Cyrillus den Vorwurf, daß ſie ſich bei der Berufung auf die Väter unehrlicher Mittel bediene. Man benutzt, ſagt er, die Gleichnamigkeit gewiſſer Häretiker mit orthodoxen Vätern, um die Einfältigen irrezuleiten. So gibt es einen gewiſſen Baſilius von Ankyra, der ein Häretiker war, während Baſilius von Cäſarea in Kappadozien viel für den Glauben gelitten hat. So gibt es auch einen Häretiker Meliton und einen Orthodoxen dieſes Namens, und ebenſo einen orthodoxen Biſchof Vitalis und einen anderen Vitalis, der von dem gottloſen Apollinaris die Weihe empfangen hat[1]. Welche Schriften Neſtorius bei ſeinem Hinweiſe auf Baſilius und Meliton im Auge hat, liegt ganz im Dunkel. Der Name Meliton wird in dem neſtorianiſchen Kampfe ſonſt überhaupt nicht erwähnt[2]. Daß Neſtorius aber bei Vitalis an das vorliegende Zitat denkt, das einzige in der ganzen griechiſchen Literatur, das dieſen Namen trägt, iſt eine Annahme, an der man ſchwerlich vorbeikommen kann. Sie führt zu dem weiteren Schluſſe, daß Neſtorius, der als Antiochener hierüber gut unterrichtet ſein konnte, den Verfaſſer des Bekenntniſſes mit dem apollinariſtiſchen Biſchofe Vitalis von Antiochien für identiſch hielt. Unter dem orthodoxen Biſchofe Vitalis wird er jenen verſtanden haben, der unmittelbar nach der Verfolgungszeit (etwa 313—319) den Stuhl von Antiochien innehatte und auf der Synode zu Ankyra, vermutlich auch zu Neocäſarea den Vorſitz führte. Dieſer Vitalis, der bekannteſte Biſchof ſeines Namens im Orient, war es wohl auch, den Cyrill für den Verfaſſer

1) Epistola Nestorii ad Scholasticum eunuchum imperatoris Theodosii, in dem Synodicon adversus tragoediam Irenaei cp. 15 (Mansi V 779 A).

2) Erſt Anaſtaſius Sinaites (Hodegos cp. 12, Migne P. gr. 89, 197 A) führt aus einer Schrift des Biſchofs Meliton von Sardes Εἰς τὸ πάθος ein kurzes Zitat an, auf das ſich die Theodoſianer und Gaianiten beriefen und das dem Neſtorianismus ſchroff entgegenſteht.

der Schrift *Περὶ πίστεως* hielt[1]). Er kann aber als ſolcher nicht in Betracht kommen, da der Inhalt des Fragments auf eine Zeit verweiſt, in der die chriſtologiſche Frage und ſpeziell der apollinariſtiſche Irrtum ſchon Gegenſtand der Diskuſſion war.

3. Um das Jahr 470 zitiert der Monophyſit Timotheus Ailurus in ſeinem Briefe über Iſaias und Theophilus unſer Fragment wörtlich und genau in demſelben Umfange wie Cyrill, aber mit verändertem Lemma: Von Julius von Rom[2]). An ein bloßes Verſchreiben iſt nicht zu denken. Der Name des Papſtes Julius wurde bekanntlich in vielen Fällen mißbraucht, um apollinariſtiſche Schriften zu decken und leichter in kirchliche Kreiſe einzuführen, ebenſo wie die Namen Gregorius Thaumaturgus, Felix von Rom und Athanaſius[3]). Nach Leontius von Byzanz De sectis Act. VIII, 1. 3 waren ſieben Schriften des Apollinaris oder ſeiner Schüler (unter ihnen wird Timotheus ausdrücklich genannt) unter Julius' Namen in Umlauf[4]), und ſie wurden, wie aus verſchiedenen Zeugniſſen erhellt, mit beſonderer Vorliebe von den Monophyſiten benutzt. Da unſer Fragment den Ausbruch des apollinariſtiſchen Streites zur Vorausſetzung hat und demnach nicht von dem Papſte Julius († 352) herrühren kann, ſo iſt uns

1) Wenn die Mönche Baſilius u. ſ. w. in ihrer Bittſchrift an die Kaiſer 431 unter den Zeugen des wahren Glaubens auch den „Biſchof Vitalis" anführen (Mansi IV 1101 D), ſo zeigt ihre ganze Liſte, daß ihre Berufung auf Vitalis neben derjenigen des hl. Cyrill keinen ſelbſtändigen Wert hat.

2) Die ſog. Kirchengeſchichte des Zacharias Rhetor in deutſcher Überſetzung hrsg. von K. Ahrens und G. Krüger. Leipzig 1899 S. 46 f., vgl. S. 320 f. Die Herausgeber haben die Identität des Pſeudo-Julius mit Vitalis nicht erkannt. Der letzte Satz S. 47, 6 ff. ſcheint ſchon im Syriſchen verderbt zu ſein; ſo iſt er unverſtändlich.

3) Vgl. die gediegenen Unterſuchungen von C. P. Caſpari, Alte und neue Quellen zur Geſchichte des Taufſymbols und der Glaubensregel. Chriſtiania 1879, beſ. S. 111 ff.

4) Vgl. die ſechs Nummern bei Jaffé 189—194.

ſeine Verbreitung unter dem Namen des Julius ein weiteres Anzeichen, daß wir es mit einem apollinariſtiſchen Produkte zu tun habe. — Ob vielleicht das Monitum des Neſtorius die Veranlaſſung gegeben hat, daß man ſtatt des häretiſchen Vitalis einen angeſehenen Orthodoxen als Autor bezeichnete? Caſpari (a. a. O. S. 119) iſt der Meinung, daß die Fälſchungen ſchon im zweiten Dezennium und im Anfange der zwanziger Jahre des 5. Jahrhunderts vollzogen worden ſind. Von mehreren iſt dies ſicher nachzuweiſen, da ſchon Cyrill von Alexandrien 429 und 430 durch ſie getäuſcht worden iſt. Neben den Fälſchungen blieben in manchen Fällen Exemplare mit unverfälſchtem Titel beſtehen, ſo daß es recht gut denkbar iſt, daß dieſelbe Schrift, die Cyrill unter dem Namen des Vitalis kannte, gleichzeitig ſchon dem Papſte Julius fälſchlich zugeſchrieben wurde. Nur der vollkommen gleiche Umfang des Vitalis- und des Julius-Fragments könnte gegen Caſparis Anſatz Bedenken erregen. Aber es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß man ſchon früher den wichtigen chriſtologiſchen Teil aus dem Bekenntniſſe des Vitalis herausgelöſt und ſeparat verbreitet hatte. Auf der anderen Seite bleibt es freilich auch denkbar, daß die Fälſchertätigkeit noch in den dreißiger Jahren fortgeſetzt wurde. Eine ſichere Entſcheidung wird nicht möglich ſein.

4. Berechtigt uns aber der Inhalt des Fragments, einen Apollinariſten als Verfaſſer zu bezeichnen? Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ein Text, der von Cyrill für geeignet gehalten wurde, den kirchlichen Glauben zu bezeugen, die Irrlehre nicht deutlich zum Ausdruck bringen wird. Es fragt ſich alſo, ob das Bekenntnis ſich in Wendungen bewegt, die nicht nur orthodox gedeutet werden, ſondern auch zur Verſchleierung apollinariſtiſcher Lehren geeignet erſcheinen konnten. Um letzteres zu erkennen, ziehe ich zur Vergleichung einige echte apollina-

riſtiſche Glaubensbekenntniſſe heran: 1. das „ausführliche", „detaillierte" Bekenntnis des Apollinaris Ἡ κατὰ μέρος πίστις, im folgenden mit A bezeichnet, 2. das Bekenntnis des Apollinaris in ſeinem Briefe an die exilierten elf Biſchöfe in Diocäſarea = B, 3. das Bekenntnis des Apollinaris und der mit ihm (wohl auf einer Synode) Verſammelten = C, 4. das bei dem gleichen Anlaſſe entſtandene Bekenntnis des Biſchofs Jobius = D [1]). Die Kolumne links enthält das ganze Vitalisfragment, wie es bei Cyrillus überliefert iſt:

Οὐϊταλίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου.	
Ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος πιστεύομεν, ὅτι (!) ἀναλλοιώτου καὶ ἀτρέπτου μένοντος τοῦ θεοῦ λόγου τὴν σάρκωσιν γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν [2]) ἀνθρωπότητος.	Πιστεύομεν οὖν ἀναλλοιώτου μενούσης τῆς θεότητος τὴν σάρκωσιν τοῦ λόγου γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν τῆς ἀνθρωπότητος (A p. 372, 12).
Υἱὸς γὰρ ὢν ἀληθῶς θεοῦ κατὰ τὴν ἀΐδιον ἐκ θεοῦ γέννησιν γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν.	Υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου (B p. 393, 12).
Καὶ ἔστιν εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τέλειος θεὸς κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος τῷ πατρί, καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γέννη-	Καὶ εἶναι τέλειον αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου (A p. 376, 22). Τέλειον .. ἄνθρωπον συνιστὰς ἑαυτόν (A p. 378, 18).

1) Die Zitate gebe ich nach J. Dräſeke, Apollinarios von Laodicea [Texte und Unterſuchungen Bd. 7]. Leipzig 1892, weil die Texte dort am bequemſten zugänglich ſind.

2) Variante: ἀνακαίνισιν.

σιν καὶ ὁμοούσιος ἀνθρώποις κατὰ σάρκα.	Ὁμοούσιον θεῷ κατὰ τὴν .. θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἀνθρώποις κατὰ τὴν .. σάρκα (D p. 394, 11).
Εἴ τις δὲ ἐξ οὐρανοῦ λέγει σῶμα ἔχειν τὸν Χριστὸν ἢ ὁμοούσιον τῷ θεῷ κατὰ τὴν σάρκα, ἔστω ἀνάθεμα.	Ἀνάθεμα οὖν ὁ μὴ λέγων ἐκ τῆς Μαρίας τὴν σάρκα καὶ τῆς ἀκτίστου φύσεως λέγων αὐτὴν καὶ ὁμοούσιον τῷ θεῷ (C p. 394, 2).
Εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἀνθρώποις ὁμοούσιον, ἔστω ἀνάθεμα.	Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσείληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας (C p. 393, 20).
Εἴ τις τὸν κύριον ἡμῶν καὶ σωτῆρα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθέντα κατὰ σάρκα ἄψυχον λέγει ἢ ἀναίσθητον ἢ ἄλογον ἢ ἄνουν, ἔστω ἀνάθεμα.	Διὸ καὶ οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτὴρ (B p. 393, 10).
Εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν Χριστὸν θεότητι πεπονθέναι καὶ μὴ σαρκί, ὡς γέγραπται, ἔστω ἀνάθεμα.	[Ἀνάθεμα] καὶ ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν (C p. 394, 4). Ὁμολογοῦμεν τὸ πάθος τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα (A p. 376, 32).
Εἴ τις διαιρεῖ καὶ χωρίζει τὸν κύριον ἡμῶν καὶ σωτῆρα καὶ λέγει ἕτερον μὲν εἶναι υἱὸν τὸν θεὸν λόγον καὶ ἕτερον τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον καὶ μὴ ὁμολογεῖ ἕνα καὶ τὸν αὐτόν, ἔστω ἀνάθεμα.	Διὸ οὐδὲ ἕτερος ἦν ὁ πρὸ Ἀβραὰμ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ (B p. 393, 15). Εἷς υἱὸς καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός (A p. 378, 14).

Wir ſehen, daß das Glaubensbekenntnis des Vitalis in

den Bekenntniſſen des Apollinaris und des Jobius die deutlichſten und auffälligſten Parallelen hat. Das ſpezifiſch Häretiſche iſt vermieden worden, wie wir es nach dem Berichte Gregors von Nazianz nicht anders erwarten konnten. Aber im Übrigen enthält es nichts, was nicht auch Apollinaris ſagen konnte und geſagt hat. Die obigen Parallelſtellen ließen ſich aus anderen Schriften des Letzteren leicht vervielfältigen. Auch was Epiphanius über ſeine Unterredung mit Vitalis berichtet, ſtimmt zu dem vorliegenden Bekenntniſſe; denn Vitalis erklärt, *φύσει σάρκα τὸν Χριστὸν ἀνειληφέναι ἀπὸ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου ἄνευ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ διὰ πνεύματος ἁγίου*, auch eine *ψυχή* habe der Logos angenommen und Chriſtus ſei *τέλειος ἄνθρωπος*. Erſt auf weiteres Befragen enthüllt er den Sinn, den er mit dem letzteren Ausdrucke verbindet: *Τέλειον ἄνθρωπον λέγομεν εἶναι, εἰ τὴν θεότητα ποιήσομεν ἀντὶ τοῦ νοῦ καὶ τὴν σάρκα καὶ τὴν ψυχήν, ὡς εἶναι τέλειον ἄνθρωπον ἐκ σαρκὸς καὶ ψυχῆς καὶ θεότητος ἀντὶ τοῦ νοῦ* (Adv. haer. 77 n. 23).

Die Identität des von Cyrillus zitierten Biſchofs Vitalis mit dem apollinariſtiſchen Biſchofe von Antiochien ſcheint mir demnach geſichert zu ſein. Desgleichen wird man als ſicher betrachten dürfen, daß das Fragment dem Glaubensbekenntniſſe entnommen worden iſt, das Vitalis dem Papſte Damaſus überreicht hat: Die Aufſchrift *Περὶ πίστεως* ſpricht dafür; von einer zweiten Schrift des Vitalis iſt nichts bekannt; die Form iſt die bei den Glaubensbekenntniſſen jener Zeit übliche; die Angaben Gregors von Nazianz treffen zu. Wir haben es alſo einem Verſehen Cyrills von Alexandrien zu verdanken, daß ein Teil und zwar der dogmengeſchichtlich wertvollſte Teil dies intereſſanten Dokumentes auf uns gekommen iſt. Es iſt ein merkwürdiges Geſchick, daß das vom Papſte Damaſus anathematiſierte Bekenntnis kaum vierzig Jahre ſpäter von Cyrill als Zeugnis

für den rechten Glauben verwertet und von anderen gar einem Vorgänger des Damaſus, dem Papſte Julius zugeſchrieben wurde.

Um die Stellung des Bekenntniſſes innerhalb der apolinariſtiſchen Kontroverſe noch etwas näher zu beſtimmen, iſt es nützlich, beſonders den ſechſten Abſchnitt des Textes ins Auge zu faſſen. In ihm könnte man am leichteſten einen direkten Gegenſatz gegen den Apollinarismus erblicken, und nach Gregors Bericht zu ſchließen iſt vorzugsweiſe durch ihn die Täuſchung, als ſei Vitalis rechtgläubig, herbeigeführt worden. Wir finden aber dieſen Satz (*εἴ τις τὸν κύριον ἡμῶν . . ἄψυχον λέγει ἢ ἀναίσθητον ἢ ἄλογον ἢ ἄνουν, ἔ. ἀ.*) in mehreren anderen Schriftſtücken jener Zeit wieder[1]). Epiphanius von Cypern forderte bei ſeiner Anweſenheit in Antiochien nicht nur den Vitalis, ſondern auch den Biſchof Paulinus zur Darlegung ſeines Glaubens auf. Er war von deſſen ſchriftlichem Bekenntniſſe, das die eigenhändige Unterſchrift des h. Athanaſius trug, vollſtändig befriedigt. Dieſes enthielt aber über die chriſtologiſche Frage nur die Sätze, daß der Logos ohne Veränderung zu erleiden für uns Menſch geworden und zwar aus der h. Jungfrau und dem h. Geiſte geboren worden iſt; und dann: *οὔτε γὰρ ἄψυχον οὔτε ἀναίσθητον οὔτε ἀνόητον σῶμα εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου ἀνθρώπου δι' ἡμᾶς γενομένου ἀνόητον αὐτοῦ εἶναι τὸ σῶμα*[2]). Andererſeits bekennt ſich aber auch, wie wir oben ſahen, Apollinaris ſelbſt zu dieſem Satze: *διὸ καὶ οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γεγενημένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ*[3]).

1) Auf die „Zwölf Kapitel“ des Pſeudo-Gregorius Thaumaturgus cp. 11 gehe ich an dieſer Stelle nicht ein, weil ſich ihre Abfaſſungszeit nicht in engeren Grenzen beſtimmen läßt.

2) Epiphan. Adv. haer. 77 n. 21, ed. Dindorf S. 478.

3) Apollinaris Brief an die Biſchöfe in Diocäſarea bei Dräſeke S. 393, 10—12.

Dieſes Zuſammentreffen kann nicht zufällig ſein. Wie kommt es, daß ein und derſelbe Satz von den Orthodoxen und von den Apollinariſten als Ausdruck des wahren Glaubens hingeſtellt wird? Die Erklärung liegt in der gemeinſamen Grundlage, dem Bekenntniſſe der Synode von Alexandrien 362; m. a. W. darin daß der Satz als die Formel des h. Athanaſius galt. Denn auch in dieſem Bekenntniſſe[1]) finden wir den gleichen Satz wie bei Paulinus und Apollinaris (ſ. unten).

Wie dieſe Synode zu Alexandrien unter dem Vorſitz des h. Athanaſius mit großem Erfolge für die Vereinigung der Homouſianer und der Homoiuſianer tätig war, ſo brachte ſie auch, als über die Menſchwerdung des Erlöſers ein Streit ausbrach, eine Einigung zuſtande, ein Bekenntnis wurde aufgeſtellt, dem beide Teile ſich anſchloſſen. Man geht gewiß mit der Annahme nicht fehl, daß auf der einen Seite jene ſyriſchen Mönche ſtanden, die Apollinaris zu dieſer Synode entſandt hatte[2]). Sie werden geglaubt haben im Sinne ihres Meiſters zu handeln, wenn ſie dem Bekenntniſſe zuſtimmten, und daß ſie ſich hierin nicht täuſchten, lehrt die Tatſache, daß Apollinaris ebenſo wie die Orthodoxen ſich ſpäter auf dieſe Synodalentſcheidung ſtützte. Von keinem neueren Apollinarisforſcher iſt dieſer wichtige Umſtand, der uns mit erklärt, wie Apollinaris ſo lange unangefochten bleiben konnte, hervorgehoben worden. In dem Briefe an die Biſchöfe zu Diocäſarea hat Apollinaris faſt das ganze chriſtologiſche Bekenntnis der Synode von Alexandrien und zwar alles Weſentliche daraus wiederholt[3]). Nur zwei Sätze ſchaltet er ein, die ſeine Häreſie

1) Athanasius Tomus ad Antiochenos n. 7 Migne P. gr. 26, 804 B.

2) Athanas. l. c. n. 9 col. 808 A.

3) Die Mauriner haben in ihrer Athanaſiusausgabe darauf hingewieſen (Migne l. c. 803 sq.), doch ſtand ihnen nur der lateiniſche Apollinaristext zu Gebote. Dräſeke behauptet ohne weitern Beweis, daß dieſes Bekenntnis des Apollinaris „nach Inhalt und Form ſich deutlich

zum klaren Ausdruck bringen.

Synode von Alexandrien.	Apollinaris.
Ὡμολόγουν οὗτοι, συνετίθεντο κἀκεῖνοι, ὅτι οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφήτας ἐγένετο ὁ λόγος κυρίου, οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ κτλ. . . .	Ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ἐπιδεδημηκέναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ὅπερ ἦν ἐν προφήταις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γεγενῆσθαι, μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον κτλ. . .
Ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος. . .	Διὸ καὶ οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γεγενημένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ.
Υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ μονογενὴς ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. διὸ οὐδ' ἕτερος μὲν ἦν ὁ πρὸ τοῦ Ἀβραὰμ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ κτλ.	Υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονεν καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ μονογενὴς ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ γέγονε ὁ αὐτὸς καὶ πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. διὸ οὐδὲ ἕτερος ἦν ὁ πρὸ Ἀβραὰμ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ κτλ.

Apollinaris hat gewiß die Entſcheidung des Konzils von Alexandrien nicht als ein gegen ihn gerichtetes Urteil betrachtet, ſonſt hätte er ſie ſich nicht zu eigen gemacht. Nicht ſo genau hat ſich Vitalis an ihren Wortlaut gehalten; aber da

als ein Auszug aus der größeren chriſtologiſchen Schrift („Über die Fleiſchwerdung") zu erkennen gibt" (Apollinarios S. 46).

ſein Bekenntnis ſich nirgends mit ihr in Widerſpruch ſetzt und auch keinen häretiſchen Zuſatz enthält, ſo iſt es in der Tat leicht erklärlich, daß man ihn auf Grund dieſes Bekenntniſſes für rechtgläubig hielt.

Sogar auf der Synode zu Konſtantinopel 382 ſcheinen die Väter noch nicht zu der Erkenntnis gelangt zu ſein, daß die Formel der Synode von Alexandrien zur Abwehr des Apollinarismus nicht ausreichte. Das Glaubensbekenntnis ſagt über die Inkarnation auch hier aus: *καὶ τὸν τῆς ἐναν-θρωπήσεως δὲ τοῦ κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν, οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδε-χόμενοι*, es wird nur noch beigefügt: *ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν ὄντα πρὸ αἰώνων θεοῦ λόγον, τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον.* Dieſes Bekenntnis hätte auch Vitalis unbedenklich unterſchreiben können. Viel beſtimmter wurde die Häreſie des Apollinaris auf römiſchen Synoden unter Damaſus getroffen, deren Chro-nologie aber noch immer umſtritten iſt.

2.

Das Buch Tobias und die Achikar-Sage [1]).

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Auf den zwiſchen dem Buche Tobias und der Achikar-Geſchichte obwaltenden Zuſammenhang hat als erſter aufmerkſam gemacht M. G. Hofmann, Abh. f. d. Kunde d. Morgenl., VII, 1880, S. 182, indem er die Anſicht vertrat, daß die Achikar-Geſchichte in ausdrücklicher Anlehnung an das Buch Tobias von einem chriſtlichen Syrer verfaßt worden ſei. Dann folgte G. Bickell, der im Athenaeum 1890 für die gegenteilige Auffaſſung eintrat, daß nämlich das Buch Tobias jünger ſei, als die Achikar-Geſchichte [2]). E. Kuhn, byzant. Zeitſchr. I, 1892, S. 127 ff. ſchloß ſich Hoffmanns Aufſtellung an. B. Meißner, Zeitſchr. d. D. Morgenl. Geſ. XLVIII, 1894, S. 191 ff. erklärte die Achikar-Sage für jüdiſch, und ſetzte ihre Niederſchrift noch vor die Abfaſſung des Buches Tobias. Und zwar ſei dieſer Urtext der Sage griechiſch geſchrieben geweſen. M. Lidzbarski, Z. d. d. M. G., XLVIII, 1894, S. 671 ff. nimmt ebenfalls an, daß das Achikar-Buch noch vor dem Buche Tobias geſchrieben ſei, griechiſch oder hebräiſch, wahrſcheinlich hebräiſch. E. Schürer, Geſch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti [3], 1898, III, S. 177 ff. urteilt kurz alſo: „Die kurze Anſpielung bei Tobit 14, 10 iſt nur verſtändlich unter der Vorausſetzung, daß die Legende damals ſchon bekannt war. Vermutlich hat ſie auch ſchon ſchriftlich vorgelegen“. J. Rendel Harris, The story of Aḥikar, by F. O. Conybeare,

1) Vgl. S. 321 ff.

2) Ich kenne Bickells Artikel nur mittelbar, aus den Anführungen bei E. Cosquin, Rev. Bibl. VIII, 1899, p. 57. 58.

J. Rendel Harris and A. Smith Lewis, 1898, p. XLVII sq., LXXII sq., faßt die beiden Bücher Tobias und Achikar als a pair of companion pictures, die beide in hebräiſcher Sprache abgefaßt geweſen ſeien, und zwar ſei wahrſcheinlich das Achikar-Buch das ältere der beiden Werke. E. Cosquin, Rev. Bibl., VIII, 1899, p. 50 sq. tritt für die Priorität der Achikar-Sage ein, verſteht aber unter ihr nicht eine geſchriebene Erzählung, ſondern die im Munde des Volkes cirkulierende lebendige Sage. Das Buch Tobias gilt ihm als „une longue parabole, remplie sans doute d'excellents enseignements, mais toute d'imagination .... N'ayant aucune intention d'écrire de l'histoire, l'auteur de Tobie a pu .... emprunter à un conte populaire le thème de sa parabole“ (p. 80). J. Daſchian, „Chikar und ſeine Weisheit“, in dem (armeniſch geſchriebenen) Sammelwerke „Kurze bibliogr. Studien, Unterſuchungen und Texte“, II, 1901, S. 1—152 nimmt, ebenſo wie Rendel Harris an, daß das Achikarbuch in hebräiſcher Sprache noch vor dem Buche Tobias verfaßt wurde. Th. Reinach, Rev. des études juives, XXXVIII, 1899, p. 1 sq. erklärt die Achikar-Sage für altbabyloniſch. Dieſe babyloniſche Sage ſei dann den Juden bekannt und von ihnen in ihre Sprache übertragen worden. Der Verfaſſer des Buches Tobias habe in ſeinem Werke auf ſie Bezug genommen als auf ein exemple célèbre destiné à illustrer la justice divine, jedoch nur an der einzigen Stelle 14, 10. Die übrigen Erwähnungen Achikars im Buche Tobias, nämlich 1, 21. 22. 2, 10. 11, 18 ſeien nicht urſprünglich, ſondern ſpätere Interpolationen. J. Halévy, Rev. Sémitique, VIII, 1900, p. 23 sq. ſieht in dem Achikar-Buche das Werk eines ſyriſchen Juden, der ſeine Schrift nach dem Vorbilde des Buches Daniel zweiſprachig, teils hebräiſch, teils aramäiſch abgefaßt habe. Und H. findet es ſehr wahrſcheinlich, daß die beiden Bücher, Tobias und Achikar, auf

den gleichen Autor zurückgehen, indem derſelbe zuerſt Achikar und ſpäter Tobias geſchrieben habe. — Die Kommentare zum Buche Tobias haben das Achikar-Problem noch gar nicht berührt, konnten es auch noch kaum tun, da die verſchiedenen Verſionen der Achikar-Sage doch erſt ſeit etlichen Jahren bekannt geworden ſind. Immerhin hat C. Gutberlet, das Buch Tobias 1877, S. 83 ff. 282 ff. 352 aus den wenigen Notizen, welche der griechiſche Tobias-Text über Achikar enthält, die Hauptzüge der Achikar-Geſchichte ganz richtig herausgeſtellt und mit dem Inhalte der Tobias-Geſchichte gut kombiniert. A. Scholz, Commentar z. Buche Tobias, 1889, deutet die Perſönlichkeit Achikars als allegoriſche Geſtalt (= Achiacher „der andere, vielleicht jüngere Bruder", d. i. die bekehrte Heidenwelt, S. 31. 36. 85. 86. 98 ff.). Bei dieſer Deutung, die mit der Scholz'ſchen Geſamtauffaſſung des Buches Tobias als einer Allegorie zuſammenhängt, würde unſer Problem allerdings ſofort gelöst ſein, denn der Name Achikar wäre weiter nichts als ein willkürliches Gebilde innerhalb der Allegorie, ohne literariſche oder hiſtoriſche Grundlage. Aber ich denke, die Scholz'ſche Hypotheſe wird eben durch die Tatſache des Achikar-Buches als irrig erwieſen: das Achikar-Buch lehrt, daß der weiſe Achikar für das Bewußtſein des alten Orients als eine Perſönlichkeit mit ganz beſtimmten, in der Sage überlieferten Lebensſchickſalen galt. Dieſe literariſche Größe — ob ſie auch eine geſchichtliche Größe war, kann vorerſt außer Betracht bleiben — finden wir im Buche Tobias nach ihren allgemeinen Umriſſen wieder, ſie iſt alſo nicht erſt ein Gebilde des etwa im Buche Tobias redenden Allegorikers.

Indem ich es nun unternehme, den Zuſammenhang zwiſchen Tobias-Buch und Achikar-Sage aufs Neue zu prüfen, ſo glaube ich über die Methode der Unterſuchung nicht im Zweifel ſein zu dürfen: es ſind zuerſt die beiden Bücher, jedes

getrennt für ſich, auf ihre Entſtehungsverhältniſſe zu prüfen. Dann erſt vermögen wir ſie auf Grund der gewonnenen Ergebniſſe zu vergleichen und ein etwaiges Abhängigkeitsverhältnis, ſei es nach der einen oder anderen Seite, feſtzuſtellen.

Ich beginne mit dem Buche Tobias. Die Datierung dieſes Buches wird, da äußere Zeugniſſe, wenigſtens für die obere Zeitgrenze vollſtändig fehlen, ausſchließlich durch innere Geſichtspunkte, und zwar ſolche von religionsgeſchichtlichem Charakter beſtimmt.

Die Zehentpraxis, welche das Buch 1, 6 ff. zeichnet, entſpricht ſowohl der Terminologie als der Sache nach, der Auffaſſung von der Zehentpflichtigkeit, welche dem Judentum der ſpäteren Zeiten etwa vom zweiten vorchriſtlichen Jahrhundert ab eigen war. Tobias berichtet nämlich, daß er in der Heimat einen dreifachen Zehnten gegeben hatte: einen für die Prieſter und Leviten (V. 6. 7), dann den „zweiten" Zehnten, den er in Geld umwandelte, um ihn jedjährlich in Jeruſalem zu verbrauchen (V. 7), und den „dritten" Zehnten, welchen er an diejenigen ablieferte, „denen er gebührte" (ſo in A), d. i. den Armen und Bedürftigen (ſo in B).

Die Unterſcheidung eines erſten, zweiten und dritten Zehenten läßt ſich in der bibliſchen Literatur nicht belegen, wohl aber in der Miſchna, im Buch der Jubiläen und bei Joſephus. Die Miſchna hat dem maʿaser scheni „dem zweiten Zehnten" einen eigenen Traktat gewidmet. In dieſem Traktate kommen u. a. 5, 6 die obigen drei Zehnten unmittelbar neben einander vor, nämlich maʿaser rischon „der erſte Zehnte", maʿaser ʿani „der Armen-Zehnte" und maʿaser scheni „der zweite Zehnte". Ferner das Buch der Jubiläen beſchreibt im 32. Kap. die Zehntordnung, welche Jakob zu Gunſten ſeines Sohnes Levi einführt, und ſagt nun V. 10: „Deswegen iſt auf den himmliſchen Tafeln als ein Geſetz an-

geordnet, den zweiten Zehnten zu zehnten“[1]. Endlich Joſephus zählt Ant. Jud. 4, 8, 22 drei Zehnten als rechtsgiltig auf: einen für die Leviten, den andern für die Mahlzeiten und den dritten für die Armen. Ein weiteres Zeugnis für die Bekanntſchaft mit dem Ausdrucke „zweiter Zehnten“ enthält die LXX zu Deut. 26, 12. Hier hat nämlich LXX שנת המעשר „das Zehntjahr“ übertragen mit *τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον*, wie wenn es hieße hammaʿaser haschscheni. Dieſes Mißverſtändnis läßt ſchließen, daß zur Zeit der alexandriniſchen Pentateuch-Überſetzer, alſo etwa 250 v. Chr. der Terminus „zweiter Zehnte“ bereits geprägt war. Weiter hinauf aber können wir ſein Vorkommen nicht mehr belegen.

Es ergibt ſich uns ſonach, daß die Terminologie des Buches Tobias hinſichtlich der Zehntgeſetze ſich deckt mit der in der ſpätjüdiſchen Literatur, etwa vom 3. vorchriſtlichen Jahrh. ab nachweisbaren Sprachweiſe. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir die im Buche Tobias geſchilderte Zehntpraxis mit der durch die bibliſchen Zeugniſſe verbürgten Praxis vergleichen. Dieſe Vergleichung läßt es als höchſt zweifelhaft erſcheinen, daß der Zehnte in dem Umfange, wie ihn Tobias gibt, bis in das 3. Jahrh. herab jemals gereicht worden ſei. Nehemias hat gegen Saumſeligkeiten in der Zehentlieferung anzukämpfen (13, 10), und ebenſo eifert Malachias 3, 8—10 gegen Unterſchlagung und Verkürzung des ſchuldigen Zehnten. Es ſoll nun freilich nicht verkannt werden, daß dieſe Zeugniſſe nur auf die breite Maſſe des Volkes, nicht aber auf den frömmeren Teil derſelben zu deuten ſind. Einzelne, beſonders fromme Israeliten könnten immerhin ſchon in vorexiliſcher Zeit die Zehentgeſetze nach der im Buche Tobias gegebenen Interpretation vollzogen haben. Aber es bleibt noch ein entſcheidender Umſtand zu erwägen: ſelbſt den LXX-Über-

1) Kautzſch, Die Apokr. u. Pſeudepigr. d. A. T. 1900, II, 95.

ſetzern, die doch wohl als Vertreter des ſtrenggläubigen und geſetzestreuen Judentums gelten dürfen, war jene Interpretation noch nicht geläufig. Denn auch ſie übertragen die bereits citierte Stelle Deut. 26, 12 in dem Sinne, daß der Armenzehent (in den auch der Levit eingeſchloſſen erſcheint) je im dritten Jahre an die Stelle des „zweiten“ Zehnten treten ſolle. Tobias aber geht weiter: er erklärt, daß er den zweiten Zehnten alljährlich gebe, alſo ihn nicht etwa im dritten Jahre ausfallen laſſe. Dies iſt eine Praxis, welche die LXX Überſetzer noch nicht kennen, jedenfalls nicht als durch das Geſetz gefordert anerkennen. Es reicht ſonach die Geſetzesübung, welche das Buch Tobias wiederſpiegelt, noch unter den Beginn der LXX-Überſetzung herab. Und damit erhalten wir als früheſten Termin der im Buche Tobias wiedergegebenen Zehnt-Praxis das zweite vorchriſtliche Jahrhundert.

In derſelben Richtung, wie die Stellung des Buches Tobias zur Geſetzes-Auslegung und Geſetzes-Übung, zeugen ſeine Anſchauungen über Barmherzigkeit und Almoſengeben. Es iſt freilich richtig, daß das ganze A. Teſtament ſeinem Wortlaute und ſeinem Geiſte nach die Mildtätigkeit empfiehlt, und zwar die vorexiliſchen Beſtandteile des Kanons ſo gut als die nachexiliſchen. Aber die ſcharfe Betonung, mit welcher im Buche Tobias die Werke der Barmherzigkeit in den Vordergrund geſtellt werden, reiht dieſes Buch in erſter Linie neben das Buch Sirach. Bei Sirach vor allem finden ſich die Parallelen zu den ſchönen und eindringlichen Mahnungen, welche der ältere Tobias ſeinem Sohne gibt (2, 2. 4, 7—11. 16. 12, 8. 9). Man vergleiche nur Tob. 4, 10 („Barmherzigkeit rettet vom Tode und läßt nicht in die Finſternis eingehen“) und 12, 9 („Wohltätigkeit rettet vom Tode und wäſcht jede Sünde ab“) mit Sir. 3, 30 („Brennendes Feuer löſcht das Waſſer aus, und Mildtätigkeit ſühnet die Sünde“) und 4, 10 („Sei

wie ein Vater für Waiſen, und an Stelle des Ehemannes für Wittwen, und Gott wird dich Sohn nennen, und wird dir gnädig ſein, und wird dich retten vor der Grube“). Ferner wäre aus Sirach zur Vergleichung beizuziehen: 7, 10. 32—35. 17, 22. 29, 1—20. 32, 3. Die Verwandtſchaft in den religiöſen Anſchauungen macht es immerhin wahrſcheinlich — und mehr als Wahrſcheinlichkeit ſoll in dieſem Argumente nicht geſucht werden —, daß Sirach und Tobias annähernd derſelben Zeitperiode entſtammen. Jedoch über die bloße Wahrſcheinlichkeit hinaus, zu ſicherer Datierung gelangen wir, wenn wir gewiſſe theologiſche Stichworte des Buches Tobias auf ihr Alter prüfen.

Das Buch Tobias gebraucht 8, 5. 15 das Wort *κτίσις* im konkreten Sinne = Schöpfungswerk. Im Hebräiſchen kann dieſem Ausdrucke gar nichts anderes entſprechen, als bĕr'ija. Allein das Wort bĕr'ija iſt jung; im Bibelhebräiſchen läßt es ſich noch gar nicht belegen. Wo das Bibelhebräiſche von den Schöpfungswerken redet, gebraucht es regelmäßig den status constructus von maa'seh in Verbindung mit einem Gottesnamen oder einer Bezeichnung für das Wirken Gottes (maa'seh Jahweh, maa'seh jadaw u. ſ. w.). Die genannte Verwendung des Wortes *κτίσις* läßt ſich außer bei Tobias nur noch in den Büchern Judith und Weisheit[1]) aufzeigen. Durch den Gebrauch dieſes Wortes alſo bezeugt ſich die theologiſche Ausdrucksweiſe des Buches Tobias mit der des Buches der Weisheit, das früheſtens aus dem zweiten vorchriſtlichen Jahrhundert ſtammen kann, verwandt. Noch mehr geſichert wird dieſe Datierung durch den Sinn, welchen das Wort *αἰών* im Buche Tobias aufweiſt. Um dies zu begründen, muß ich etwas weiter ausholen.

1) In den hebräiſchen Texten des Buches Sirach kommt das Wort allerdings ein einziges mal vor, 16, 16. Jedoch der betreffende Vers iſt Gloſſe.

Das griechiſche *αἰών* in der Sprache der LXX iſt zweifellos Korrelat des Hebräiſchen עוֹלָם. Verſuchen wir nun die Bedeutungsgeſchichte dieſes Wortes innerhalb der altteſtamentlichen Literatur zu ſkizzieren. Das Wort oʿlam bedeutet urſprünglich einen Zeitraum von ungemeſſener langer Dauer. In dieſem Sinne kommt es an zahlreichen Stellen des A. T. vor. Und hieraus entwickelten ſich folgende Bedeutungen:

1. Ewigkeit im metaphyſiſchen Sinne = Anfangsloſigkeit und Endloſigkeit, ſei es daß bloß einer der beiden Pole des Begriffsinhaltes gemeint iſt, oder daß beide zugleich zuſammengefaßt ſind. Der erſtere Fall läßt ſich, ſoweit es ſich bloß um die Bedeutung „Anfangsloſigkeit“ handelt, im A. T. nicht belegen, wohl aber hat oʿlam den Sinn von Endloſigkeit im metaphyſiſchen Sinne an folgenden Stellen: Gen. 3, 22. 6, 3. Deut. 32, 40. Job 7, 16. Für den zweiten Fall enthalten die hebräiſchen Texte keinen Beleg, und auch die griechiſchen Bücher bieten nur eine einzige Stelle: Sir. 1, 2.

2. Ewigkeit im Sinne von Jenſeits als Gegenſatz des diesſeitigen, irdiſchen Lebens. Dieſe Bedeutung liegt vor Dan. 12, 2. Pred. 12, 5. Sir. 30, 17, wahrſcheinlich auch Sir. 18, 9 (hier fehlt bis jetzt der hebräiſche Wortlaut).

3. Welt = Geſamtheit der geſchaffenen Weſen. So Pred. 3, 11. Sir. 3, 18 (nach dem hebr. Texte, nicht nach LXX)[1]. In dieſem Sinne gebraucht auch das von Anfang an griechiſch abgefaßte Buch der Weisheit den Terminus *αἰών* 13, 9. 18, 4.

4. Weltperiode, Weltzeit, wobei die ganze Dauer der geſchaffenen Welt zerlegt iſt in zwei Perioden, den עוֹלָם הַזֶּה und den עוֹלָם הַבָּא: die gegenwärtige und die kommende Welt. Dieſe Teilung läßt ſich in den hebräiſchen Texten des A. T.

1) Daß auch Sir. 39, 20 ôlam den Sinn von „Welt“ habe, wie Ryſſel (Kautzſch, Die Apokryphen u. ſ. w. I, 426) annimmt, ſcheint mir zweifelhaft.

noch nirgends nachweiſen; vielleicht liegt in Sir. 43, 6, wo o'lam den Sinn von Zeitraum hat, ein ſprachlicher Anklang an dieſen Gebrauch vor. Jedenfalls aber iſt in der Sirach-Stelle die Verwandtſchaft rein ſprachlichen, noch nicht theologiſchen Charakters. Dagegen begegnet uns die Unterſcheidung zwiſchen „dieſer Welt“ und der „kommenden Welt“ an zahlreichen Stellen der Miſchna (vgl. Berachoth 1, 5. Pea 1, 1. Kidduschin 4, 14. Baba mezia 2, 11. Sanhedrin 10, 1—4. Aboth 2, 7. 3, 11. 4, 1. 16. 17. 5, 19) und in den altteſtamentlichen Apokryphen, vor allem und am klarſten im IV. Buche Esra, dann aber auch im Buche Henoch und in der (ſyriſchen) Baruch-Apokalypſe. Bekanntlich giengen dieſe theologiſchen Stichworte auch in die Terminologie des N. Teſt. über, bekamen aber hier einen ganz neuen, vom rabbiniſchen Gebrauche weſentlich ſich ſcheidenden Begriffsinhalt[1]).

Suchen wir nun in die einzelnen Stufen dieſer Geſchichte des Wortes o'lam das Buch Tobias einzureihen! Es kommen in Betracht die Stellen 3, 2. 6. 14, 5. An der erſtgenannten Stelle 3, 2 lieſt die Rezenſion A: *σὺ κρίνεις εἰς τὸν αἰῶνα*, dagegen B: *σὺ κρ. τὸν αἰῶνα.* Es kann gar kein Zweifel ſein, daß hier B das Urſprüngliche bietet, und das doppelte *εις* in A nur auf einer Dittographie ruht[2]). Der Vers iſt alſo zu

1) In der rabbiniſchen Literatur bezeichnen die beiden Schlagworte den Gegenſatz zwiſchen vormeſſianiſcher und meſſianiſcher Weltzeit. Der eine „umfaßt die Zeit von der Schöpfung bis zum Beginne des meſſianiſchen Zeitalters“, der andere „die mit den Tagen des Meſſias beginnende Endzeit, welche in die Ewigkeit ausgeht“ (F. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud, 1897, S. 371). Ganz anders im N. T.: hier bedeuten dieſelben in mannigfach wechſelnder Form herübergenommenen Ausdrücke den Gegenſatz von Diesſeits und Jenſeits, Zeitlichkeit und Ewigkeit.

2) Wenn F. Reuſch in ſeiner Ausgabe des ſinaitiſchen Textes (libellus Tobit 1870) dieſen hier auf Grund von A glaubte ändern zu müſſen, ſo war er ſicher von unrichtiger Auffaſſung geleitet.

übertragen: „Du richteſt die Welt". Damit reiht ſich das Buch Tobias in die an dritter Stelle aufgeführte Stufe ein, und ſtellt ſich abermals neben die ſpätern Bücher Prediger, Sirach und Weisheit.

In der zweiten Belegſtelle, 3, 6, betet Tobias, der Herr möge ihn eingehen laſſen *εἰς τὸν αἰώνιον τόπον* (*B εἰς τὸν τόπον τὸν αἰώνιον*) „zum ewigen Orte". Dieſe Faſſung deckt ſich mit der Pred. 12, 5 vertretenen, wo es heißt, daß der Menſch „hingeht zu ſeinem ewigen Hauſe" (bēth o'lamo). Es liegt die zweite Stufe vor, auf welcher o'lam den Sinn von Jenſeits hat. Und wieder ſteht das Buch Tobias neben Prediger, Sirach, und in dieſem Falle auch noch neben Daniel. Beſonderes Intereſſe bietet die dritte Stelle 14, 5, denn hier ſchimmert bereits die theologiſche Scheidung der beiden Weltperioden durch. Tobias verkündet 14, 5, daß der Herr das Volk zurückführen werde in ſein Land, um den Tempel wieder aufzubauen, „bis erfüllt ſein werden die *καιροὶ τοῦ αἰῶνος*, die Zeiten der Welt" (ſo in A, ähnlich in B „bis erfüllt ſein wird *ὁ χρόνος τῶν καιρῶν*, die Zeit der Weltperioden"). Indem das Buch Tobias die Lehre von den Weltperioden mindeſtens keimartig enthält, nimmt es in der geſamten kanoniſchen Literatur eine Sonderſtellung ein und weist bereits Verwandtſchaft auf mit der Terminologie der Miſchna und des N. Teſtamentes.

Faſſen wir das Ergebnis unſerer religionsgeſchichtlichen und ſprachgeſchichtlichen Beobachtungen zuſammen, ſo dürfen wir als geſicherte Theſe feſtſtellen: Das Buch Tobias zählt zu den jüngſten Büchern des altteſtamentlichen Kanons, es erſcheint, von verſchiedenen Geſichtspunkten aus betrachtet, als annähernd gleichzeitig entſtanden mit Prediger, Sirach und Weisheit. Das Alter des Buches läßt ſich aber noch genauer datieren. Die obere Zeitgrenze haben wir ja bereits gefunden

durch Vergleichung der LXX Überſetzung zum Pentateuch: Die Zehent-Praxis, welche das Buch Tobias vorauszuſetzen nötigt, iſt ſelbſt den alexandriniſchen Pentateuch-Überſetzern noch unbekannt geweſen. Damit erhalten wir als oberen Termin etwa das Jahr 250. Den unteren Termin aber gewinnen wir auf Grund der folgenden Beobachtungen.

Etwa um die Mitte des zweiten vorchriſtlichen Jahrhunderts begann die Spaltung des gebildeten Judentums in Phariſäer und Sadduzäer. Und zu den vorzugsweiſe ſtrittigen Punkten gehörte die Lehre von der Auferſtehung der Toten. Nun aber böte ſich im Buche Tobias wiederholt Gelegenheit, den Auferſtehungsglauben zu betonen. Vor allem in der Schlußrede des älteren Tobias 14, 3—11 wäre ein ſolches Zeugnis zu erwarten. Das völlige Schweigen des Buches berechtigt zum Schluſſe, daß ſein Verfaſſer noch vor dem Ausbruch jener theologiſchen Streitigkeiten lebte und ſchrieb. Ich entnehme dieſe Beobachtung der Schrift von M. Roſenmann über das Buch Tobias (Studien zum Buche Tobit, 1894, S. 26). Der genannte Autor macht noch auf einen anderen für die Datierung entſcheidenden Geſichtspunkt aufmerkſam: die Stellung des Buches zur Agnaten-Ehe. Die Num. 36, 6—9 gebotene Agnaten-Ehe wird im Buche Tobias als ſtrenge verpflichtendes Geſetz behandelt (3, 17. 6, 12. 13. 7, 12). Nun aber ſteht feſt, daß die Verpflichtung zur Agnaten-Ehe ſchon geraume Zeit vor der Zerſtörung des zweiten Tempels, und wohl auch im Zuſammenhang mit dem Aufkommen des Phariſäismus, nicht mehr anerkannt wurde (a. a. O. S. 1—7). Wieder kommen wir zum Ergebnis, daß das Buch Tobias aus vorphariſäiſcher Zeit ſtamme. Schließlich alſo können wir das Alter des Buches dahin datieren, daß es entſtanden iſt etwa zwiſchen den Jahren 250—150 v. Chr., früheſtens in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und jedenfalls

noch vor Ausgang des zweiten Jahrhunderts.

Nicht mit derſelben Sicherheit läßt ſich die Frage nach der Heimat des Buches, ob es nämlich in Paläſtina oder aber in der Diaſpora entſtanden ſei, beantworten. Th. Nöldeke verlegt ſeine Abfaſſung in die Diaſpora, und zwar nach Ägypten (Monatsber. d. k. preuß. Akad. d. Wiſſ. zu Berlin 1880, S. 62). Allein wir vermögen die von ihm angeführten Gründe nicht als überzeugend zu erachten. Zudem hängt Nöldekes Anſicht über die Heimat des Buches mit ſeiner weiteren Vorausſetzung zuſammen, daß es urſprünglich griechiſch abgefaßt ſei. Dieſe Vorausſetzung aber iſt unrichtig, wie wir alsbald ſehen werden. Mit größerer Wahrſcheinlichkeit ſcheint uns die öſtliche Diaſpora, Aſſyrien oder Babylonien als Heimat des Buches in Betracht zu kommen. Anſcheinend ließe ſich dieſe Wahrſcheinlichkeit gründen auf die von F. Windiſchmann (Zoroaſtriſche Studien 1863, S. 138 ff.) vertretene Anſicht, daß das Tobias-Buch ein Lehnwort aus der Sprache des Aweſta enthalte. W. meint den Namen *Ἀσμοδαῖος* (*Ἀσμόδαυς*, *Ἀσμόδεος* 3, 8), den er mit dem Zendwort aêschma-daêva identifiziert. Im Aweſta kommt nämlich aêschma ſehr häufig als Name eines beſtimmten Dämon vor, „des böſen Geiſtes der Begierlichkeit und des Zornes“ (a. a. O. S. 142). Eine ähnliche Rolle, folgert W. weiter, ſpielt der Dämon Asmodäus im Buche Tobias und in der rabbiniſchen Literatur. Und damit gelangt er zum Schluſſe: „Es wäre gewiß einer der ſeltſamſten Zufälle, wenn der Aêschmô-daêva der Zendſchriften und der Asmodäus des Buches Tobias dennoch zwei verſchiedene böſe Geiſter wären, obgleich Namen und Weſen des Dämons, ſowie Zeit und Ort der religiöſen Vorſtellungen merkwürdig zuſammenſtimmen“. W. glaubt alſo, daß der urſprünglich aweſtiſche Name als Lehnwort zur Bezeichnung des Teufels in die Sprache der im 8. Jahrh. nach Aſſyrien und

Medien deportierten Israeliten übergegangen ſei.

Windiſchmanns Beweisführung iſt jedoch nicht einwandfrei. Zwar das Bedenken, welches W. ſelber mit ächt wiſſenſchaftlicher Ehrlichkeit gegen ſeine Auffaſſung als mögliche Inſtanz anerkennt, daß nämlich die Verbindung aêschmô-daêvô im Aweſta ſich nicht belegen laſſe, ſondern immer nur aêschmô allein (a. a. O. S. 144, Anm. 1) fällt nicht ins Gewicht, denn hier handelt es ſich lediglich um die populäre Ausdrucksweiſe des mediſchen Volkes. Dieſe konnte immerhin, auch wenn die theologiſche Sprache des Aweſta es nicht ſo hielt, den Dämon ſtändig aêschmô-daêvô nennen, und nur durch die Volksſprache der Meder könnte das Lehnwort, wenn es ein ſolches wirklich iſt, den Juden der Diaſpora bekannt geworden ſein. Noch weniger Gewicht hat der Einwand, welchen J. Halévy, Revue Sémitique, VIII, 1900, p. 43 erhebt: la forme sémitisée devait être חשמדיו = persan khishmdêv. Halévy hat überſehen, daß khishm gar kein Zendwort iſt, ſondern diejenige Form darſtellt, welche das Zendwort aêschma ſpäter im Huzwareſch bekommen hat (vgl. F. Juſti, Handb. d. Zendſpr. 1864, S. 9; A. Hovelacque, L'Avesta, 1880, p. 305). Nun aber iſt das Huzwareſch als Sprache und als Literatur um mindeſtens 300 Jahre jünger, denn das Buch Tobias, da die Huzwareſch-Periode ſich ſo ziemlich mit der Saſaniden-Periode deckt, alſo etwa vom 3. bis 7. Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung reicht (vgl. F. Spiegel, Aveſta, Die heiligen Schriften der Parſen, 1852, I, S. 277—285). Ein etwaiges iraniſches Lehnwort im Buche Tobias dürfte alſo keinesfalls mit dem Sprachſchatze des Huzwareſch verglichen werden. Dagegen ſpricht eine andere Erwägung, wie mir ſcheint, entſcheidend gegen Windiſchmanns Deutung: der Name des Dämons Asmodäus läßt ſich ganz ungezwungen aus dem Hebräiſchen erklären als eine Nominalbildung von

der Wurzel שמר, die ihre Analogieen hat an Formen, wie e'zrach, a'kzar, a'schpa u. ſ. w. (vgl. E. König, Hiſt.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Spr., 1895, II, S. 401). Unter dieſer Vorausſetzung bedeutet der Name den Vernichter, Zerſtörer. Und dieſe Bedeutung paßt doch vorzüglich als Gegenſtück zu der des unmittelbar nachher (4, 16. 17) erwähnten guten Engels Raphael. Der böſe Engel heißt: der Vernichter, der Mörder, und der gute Engel, welcher ihm entgegenzuwirken beſtimmt iſt, heißt Rapha-El „Gott heilt“.

Wir glauben daher, daß auf den Namen Asmodäus ein Schluß über die Heimat des Buches ſich nicht gründen läßt. Dagegen ſcheint uns ein anderer Umſtand in der Tat auf die öſtliche Diaſpora zu weiſen. Ich meine den großen Nachdruck, welchen das Buch Tobias auf das Begraben der Toten legt. Es gibt kein zweites Buch im altteſtamentlichen Kanon und wird wohl in der geſamten jüdiſchen Literatur kein Schriftwerk geben, welches auf die Beſtattung der Toten ſo großen Wert legte, als eben das Buch Tobias. Dieſelbe peinliche Sorge für die Beerdigung der Toten ſpricht aber aus den aſſyriſch-babyloniſchen Denkmälern: die Aſſyro-Babylonier waren ängſtlich bemüht, ſich und ihren Angehörigen nach dem Tode ein Begräbnis zu ſichern, und anderſeits waren ſie mit fanatiſchem Haſſe beſtrebt, ihren Feinden das Begräbnis zu verſagen, oder, wenn es ſchon erfolgt war, die Gebeine derſelben wieder der Erde zu entreißen (vgl. A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 1903, S. 12 ff.). Dieſe geſchichtlich bezeugte Wertſchätzung der Aſſyro-Babylonier gegenüber der Toten-Beerdigung lehrt uns nicht bloß, daß das Buch Tobias 1, 18. 19 tatſächliche Verhältniſſe mit völlig geſchichtlicher Treue wiederſpiegelt, ſondern ſie läßt uns auch vermuten, daß die in der babyloniſchen Diaſpora wohnenden Juden noch mehr als ihre Brüder in der Heimat, für das Begraben der Leichen

ihrer Stammesverwandten eiferten. Und dieſe Vorausſetzung weiſt allerdings auf den Oſten als die Heimat des Buches[1]).

Wir nehmen daher an, daß das Buch Tobias in Babylonien geſchrieben worden iſt; und zwar geſchah dies in hebräiſcher Sprache. Dieſe letztere Anſicht wird freilich durchaus nicht allgemein geteilt: Löhr, der für die Kautzſch'ſche Ausgabe das Buch Tobias übertragen hat, ſagt ſogar: „Es läßt ſich faſt mit Sicherheit behaupten, daß unſer Buch urſprünglich griechiſch geſchrieben geweſen iſt“ (I, S. 136). Vorſichtiger drückt ſich Nöldeke aus: „Auf keinen Fall haben wir zwingende Gründe zur Annahme eines hebräiſchen Originals“ (a. a. O. S. 62). Ich ſuche nun im Folgenden den Nachweis zu führen, daß, wenn auch nicht gerade zwingende Gründe, aber doch die triftigſten Wahrſcheinlichkeitsgründe für ein hebräiſches Original ſprechen, wobei höchſtens darüber ein Zweifel obwalten könnte, ob dieſes Original nicht etwa aramäiſch geweſen ſei. Kein ſonderliches Gewicht ſoll auf die Hebraismen gelegt werden, welche der griechiſche Text unleugbar enthält, ſo 4, 18. 19 μὴ .... ἐπὶ πάσης; πᾶν ... οὐκ (nach A); 6, 9 οὐ .... ἐπ' αὐτῶν (nach B); 2, 12. 13. 14 κύριοι im Sinn von Geſchäftsherr, Arbeitgeber = bĕa'lim; 7, 11 (AB) 12. 13 (B) κρίσις im Sinne von Recht, jus = mischpaṭ. Wichtiger ſind die anſcheinenden Doppelüberſetzungen, ſo wenn wiederholt ἐλεημοσύνη und δικαιοσύνη neben einander ſtehen (3, 1. 9, 6. 12, 8. 9. 14, 9. 11), eine Erſcheinung, die aus der Doppelſinnigkeit des Wortes ṣĕdaqa im Späthebräiſchen ihre volle Aufklärung erhält. Hieher gehört auch 3, 4, wo εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ

1) Daß das Buch Tobias bei den ſyriſchen Chriſten wenig gebraucht wurde (vgl. Nöldeke, a. a. O. S. 46, Anm. 1), kann keine Inſtanz bilden gegen die Annahme orientaliſchen Urſprunges. Der ſyriſche Kanon und ſein Umfang mag durch den gleichzeitigen jüdiſchen Kanon beeinflußt geweſen ſein.

in A und noch deutlicher *εἰς παραβολὴν καὶ λάλημα καὶ ὀνειδισμόν* in B den Doppelſinn des hebräiſchen maschal (1. Gleichnis, 2. Spottlied) erklärend wiedergibt. Auf eine hebräiſche Vorlage weist ferner 13, 16, wo in B *χρυσίῳ* parallel ſteht mit *χρυσίῳ καθαρῷ*. Dieſer Parallelismus mit der zweimaligen Setzung desſelben Wortes beweist doch wohl, daß hier aus einer Sprache, die zwei Wörter für Gold hatte, in das Griechiſche, dem nur Eines zu Gebote ſtand, übertragen worden iſt. Erſteres trifft aber für das Hebräiſche zu, man vergleiche nur Job 28, 17 zahab und paz. Weiter: 2, 6 wird ein Vers aus Amos zitiert, 8, 10, und zwar wird im Texte von A das širekhem der Grundſtelle mit *αἱ εὐφροσύναι ὑμῶν* gegeben, in B durch *αἱ ᾠδαὶ* (in der Handſchrift verderbt zu *ὁδοί*, dagegen in Itala-Handſchriften omnia cantica vestra, vgl. Reuſch, a. a. O. S. 4). Alles klärt ſich durch die Annahme, daß ein hebräiſcher Text zu Grunde liege, in welchem die Amos-Stelle bloß nach dem Gedächtnis zitiert und infolge deſſen širekhem erſetzt war durch rinnothekem (= 1. eure Freude, 2. eure Geſänge), und daß ferner der urſprüngliche griechiſche Text die Doppelübertragung *αἱ εὐφροσύναι ὑμῶν καὶ αἱ ᾠδαὶ ὑμῶν* enthielt, die beiden Rezenſionen aber je nur Ein Wort herübernahmen. Auch die dunkle Stelle 4, 17 gewinnt Sinn unter Vorausſetzung einer hebräiſchen Vorlage. Es heißt dort (nach A, in B fehlt der ganze Abſchnitt 4, 7—18, jedoch nur im Sinait., nicht auch in den von B abhängigen Verſionen): „Gieß' aus deine Brote auf das Grab der Gerechten, und gib nicht den Sündern". Mit dieſem Texte ſtimmen die ſyriſche und armeniſche Überſetzung zuſammen, dagegen die Varianten der Itala (funde vinum tuum et panem tuum; frange panem tuum et vinum tuum; panem tuum et vinum tuum distribue) ſowie der Wortlaut der Vulgata (panem tuum et vinum tuum constitue) be-

weiſen, daß die Stelle urſprünglich lautete: „Gieß' aus dein Brot und deinen Wein u. ſ. w." Nach dem ganzen Zuſammenhang muß der Vers die Mahnung enthalten zu einem ganz ſpeziellen Akte der Wohltätigkeit, und es läßt ſich nur ein zweifacher Sinn denken: Tobias mahnt Job entweder zu freigebiger Spendung von Leichenmahlzeiten, oder zur Beteiligung an der Sitte, wornach auf die Gräber Speiſen für die Toten geſtellt wurden. Die letztere Sitte nun wird in der bibliſchen Literatur mißbilligt, denn nur im Sinne einer Mißbilligung kann die Stelle Deut. 26, 14, welche auf dieſe Totenopfer anſpielt, gedeutet werden. Ebenſo wird Sir. 30, 18 die Weihung von Speiſen für die Toten im griechiſchen und ſyriſchen Texte (das Hebräiſche hat einen anderen Wortlaut) als etwas Nutzloſes und Törichtes behandelt. Noch beſtimmter lautet das Verwerfungsurteil in einer außerkanoniſchen Schrift, dem ſog. Buch der Jubiläen, das höchſt wahrſcheinlich aus dem erſten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung ſtammt[1]). Hier ſagt Abraham 22, 16. 17 zu Jakob: „Trenne dich von den Völkern, und iß nicht mit ihnen, und handle nicht nach ihrem Tun und ſei nicht ihr Genoſſe. Ihre Opfer ſchlachten ſie den Toten, und beten die Dämonen an, und auf den Gräbern eſſen ſie" (vgl. Kautzſch, Die Apokryphen ꝛc. 1900, II, S. 78). Daß das Buch Tobias eine Sitte, welche dem Judentum, wie die angeführten Zeugniſſe beweiſen, als heidniſch galt und gelten mußte, billigen und empfehlen ſollte, iſt ganz ausgeſchloſſen. Dann aber folgt, daß es ſich für das Buch Tobias nur um die Leichenmahle handeln kann, deren Gebräuchlichkeit durch Jer. 16, 7; Ezech. 24, 17; Spr. 31, 6 für die älteren und durch Joſephus, bell. Jud. 2, 1, 1 für die ſpäteren Zeiten bezeugt wird. Zugleich geht aus der eben zitierten Ezechiel-

1) Vgl. E. Schürer, Geſch. d. jüd. Volkes[3] 1898, III, S. 274 ff.

Stelle hervor, daß es Sitte war, der trauernden Familie Speiſen zur Veranſtaltung des Totenmahles zu ſchenken. Tobias mahnt alſo ſeinen Sohn, bei eintreffenden Todesfällen arme Familien mit Wein und Brod reichlich zu beſchenken, jedoch dies zu unterlaſſen, wenn es ſich um Sünder handle. Demnach iſt die Mahnung ἔκχεον ἐπὶ τὸν τάφον, „gieße aus auf das Grab", nicht auf die verpönten Totenopfer, ſondern auf die harmloſen Leichenmahle zu deuten. Dieſelbe Doppeldeutigkeit, wie das griechiſche τάφος, beſitzt aber auch das hebräiſche qĕbura, indem es ſowohl die Grabſtätte als das Begräbnis bezeichnen kann. Wenn eine Überſetzung aus dem Hebräiſchen vorliegt, dann iſt die Wahl des Wortes τάφος, das doch in erſter Linie an Grab und Grabſtätte zu denken nötigt, völlig erklärlich. Ferner: Das zweimal (3, 17. 12, 14) wiederkehrende, auf den Namen des Engels ſich gründende Wortſpiel (Ῥαφαήλ und ἰάσασθαι) weist notwendig auf einen hebräiſchen Urtext, denn allein in einem ſolchen war das Wortſpiel möglich und unmittelbar verſtändlich. Allerdings urteilt Nöldeke (a. a. O., S. 62), dieſes Verſtändnis ſei auch im Griechiſchen möglich geweſen. „So viel Hebräiſch, um zu wiſſen, daß Ῥαφαήλ bedeutet „Gott heilt" (eigentlich „Gott hat geheilt"), konnte der Verfaſſer doch wohl bei ſeinen jüdiſchen Leſern vorausſetzen". Auch wenn wir zugeben wollten, daß dieſes Urteil berechtigt ſei, dann bleibt doch noch die Beziehung übrig, welche offenbar auch zwiſchen dem Namen des Dämon (3, 8) und dem des alsbald nachher (3, 16, bezw. 17) eingeführten Engels obwaltet[1]): der Dämon als „Verderber, Zerſtörer, Mörder"

1) In einem ähnlichen gegenſätzlichen Verhältnis zum Namen des Dämons Asmodäus ſteht auch der andere Name, welchen der Engel ſich 5, 13 beilegt: Azarias „Hilfe ſchafft Jahwe".

tötet die Männer der Sara, und der Engel Gottes wird geſandt, um den Schaden wieder zu heilen. Daß dieſes innere Verhältnis der beiden Namen jüdiſchen Leſern auch durch die griechiſche Form Ἀσμόδαυς zum Bewußtſein kommen konnte, beſtreiten wir entſchieden. Und endlich: 14, 11 (nach dem Text von B) ſteht ἐλεημοσύνη im Gegenſatze zu ἀδικία. Dies ſind keine Gegenſätze. Das gegenſätzliche Verhältnis wird aber ſofort hergeſtellt, wenn wir den Vers in das Hebräiſche übertragen, dann ſteht das doppelſinnige ṣĕdaqa einem Worte, das Ungerechtigkeit bedeutete, etwa a'wla gegenüber. Und ſo gelangen wir ſchließlich auf Grund des vorſtehenden Kumulativ-Beweiſes zum geſicherten Ergebniſſe, daß das Buch Tobias urſprünglich in hebräiſcher Sprache abgefaßt war.

Nun erſt, nachdem wir über das Problem des Urtextes zu feſtem Ergebnis gelangt ſind, wird es uns möglich ſein, zu der viel erörterten Frage nach dem gegenſeitigen Verhältnis der beiden Rezenſionen A und B (von C darf wohl füglich abgeſehen werden) Stellung zu nehmen. Für die literariſche Geſchichte dieſes Problems verweiſe ich auf die in den Unterſuchungen von Th. Nöldeke, „die Texte des Buches Tobit", Monatsber. d. k. preuß. Akad. d. Wiſſ. zu Berlin 1879, S. 45 ff., E. Neſtle, „zum Buche Tobit", Septuagintaſtudien III, 1899, S. 22 ff., M. Löhr, „Alexandrinus und Sinaitikus zum Buche Tobit", Zeitſchr. f. d. Altteſt. Wiſſ., XX, 1900, S. 243 ff. enthaltenen Angaben. Die eigene Stellung zur Frage faſſe ich in folgende Sätze zuſammen:

1. Da das Buch Tobias urſprünglich hebräiſch verfaßt wurde, ſo iſt klar, daß keine der beiden Rezenſionen den Urtext darſtellt. Es kann ſich nur darum handeln, ob etwa in ihnen zwei verſchiedene Überſetzungen vorliegen.

2. Letzteres iſt jedoch nicht der Fall, vielmehr enthalten ſie nur zwei Rezenſionen der Einen alexandriniſchen Überſetzung.

3. Den urſprünglicheren Text bietet die kürzere Rezenſion A, denn die Rezenſion B iſt durch zahlreiche Zutaten gloſſiert.

4. Doch iſt dies Verhältnis nicht dahin zu verſtehen, daß A für ausſchließlich maßgebend im Gegenſatze zu B gelten dürfe, ſondern in einzelnen Fällen iſt das Urſprüngliche durch B erhalten. Ein Beweis dafür, daß B auch altes Gut im Gegenſatze zu A bewahrt hat, liegt allein ſchon in den Hebraismen, welche B einigemale (ſo 6, 9. 13, 16. 14, 11) an Stellen aufweist, wo A dieſelben abgeſtreift hat.

Der letzte und für die religiöſe Würdigung des Buches wichtigſte Geſichtspunkt, unter dem wir das Buch Tobias zu prüfen haben, iſt die Frage nach ſeinem geſchichtlichen Charakter. Dieſe Frage iſt nicht etwa für den Katholiken bereits durch das Dogma gelöst, indem die kanoniſche Beſchaffenheit eines Buches eben damit auch die Geſchichtlichkeit ſeines Inhaltes bedingen würde. Denn die Kirche will dadurch, daß ſie ein Buch in den Kanon der hl. Schriften aufnimmt, nur deſſen inſpirierten Urſprung auktoritativ verbürgen, nicht aber ſeinen literariſchen Charakter beurteilen. Die Bücher, welche nach dem Zeugniſſe der Kirche dem Kanon angehören, weiſen teils erzählende, teils lyriſch-dichteriſche, teils prophetiſche, teils apokalyptiſche Form auf[1]), aber der Grund ihrer Aufnahme in den Kanon liegt nicht in dieſer äußerlichen literariſchen Form, ſondern in der Inſpiration, die ihnen durch den Ausſpruch der Kirche verbürgt wird. Die Inſpiration ihrerſeits verbürgt dem Buche die Irrtumsloſigkeit. Die Irrtumsloſigkeit hat jedoch wieder einen anderen Sinn, je nach dem lite-

1) Ich weiß wohl, daß dieſe 4 Teile ſich gegenſeitig nicht ausſchließen, inſofern eine Prophezie auch in erzählende, lyriſche oder apokalyptiſche Form gekleidet ſein kann. Aber es handelt ſich hier für uns nur um die literariſchen Eigentümlichkeiten, und unter dieſem Geſichtspunkt ſchließen ſich die einzelnen Teile aus.

rariſchen Charakter des Buches, insbeſondere iſt nicht für alle Kategorien der kanoniſchen Schriften der Begriff der Inſpiration identiſch mit dem der Offenbarung. Die Propheten ſchöpfen den Inhalt ihrer Predigt aus der ihnen gewordenen Offenbarung, die Autoren der erzählenden Bücher aber geben da, wo ſie geſchichtliche Tatſachen berichten wollen, mit objektiver Treue den Inhalt der Quellen wieder, aus welchen ſie ihre Kunde geſchöpft haben, und in dieſer perſönlichen Objektivität liegt ihre Irrtumsloſigkeit, die deßhalb eine relative, keine abſolute iſt, inſofern ſie nur die Perſönlichkeit des kanoniſchen Berichterſtatters, nicht auch ſeine Quellen betrifft. Dagegen da, wo der bibliſche Autor, wie das in der didaktiſchen Erzählung, vor allem in der Parabel der Fall iſt, mit der Erzählung ausſchließlich didaktiſch-religiöſe Zwecke verfolgt, kann die Irrtumsloſigkeit nicht die Geſchichtlichkeit des Erzählungsſtoffes betreffen, da ja dieſer nur Mittel zum Zwecke der Belehrung iſt, nicht aber Selbſtzweck, wie im eigentlichen Geſchichtsbuche. Von dieſen theologiſchen Vorausſetzungen ausgehend erachten wir die Frage nach der Geſchichtlichkeit des Buches Tobias als eine dogmatiſch offene, rein wiſſenſchaftliche und ſuchen nun im Folgenden von ausſchließlich wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkten aus das Problem zu prüfen.

In erſter Linie iſt bei Beurteilung des literariſchen Charakters die Frage zu ſtellen: Sind die Anſchauungen, welche die im Buche Tobias redend und handelnd auftretenden Perſonen durch ihre Reden und Handlungen zum Ausdrucke bringen, wirklich die des ſiebenten vorchriſtlichen Jahrhunderts oder die einer ſpäteren Zeit, etwa derjenigen Periode, in welcher das Buch geſchrieben wurde? Nun haben wir bereits im Eingang dieſer Unterſuchung feſtgeſtellt, daß die religiöſen Anſchauungen und Übungen, welche das Buch wiederſpiegelt, die der beiden letzten vorchriſtlichen Jahrhunderte ſind, nicht aber

die der vorexiliſchen Zeit. Sie geben alſo die Zeit des Verfaſſers, nicht die Zeit der Handlung wieder. Damit iſt bereits bewieſen, daß der Inhalt des Buches jedenfalls nicht in allen Einzelheiten ſtreng geſchichtlich ſein kann. Jedoch nur auf die Einzelheiten kann dieſes einſchränkende Urteil ſich beziehen, nicht auf das Weſentliche des Erzählungsſtoffes, mit anderen Worten: der geſchichtliche Charakter des im Buche Erzählten wird durch die genannte Beobachtung nicht aufgehoben, ſondern nur begrenzt.

In zweiter Linie haben wir zu prüfen, in welchem Sinne der bibliſche Erzähler ſelber ſeine Erzählung gefaßt wiſſen will. Der Plan und Aufbau des Buches gibt uns über dieſe Frage ſicheren Aufſchluß.

Im Buche treten zwei Hauptperſonen auf, die beide in großem Unglück ſich befinden, und denen beiden durch einen Engel Heilung und Rettung werden ſoll: der ältere Tobias und Sara. Die bedrängte Situation dieſer beiden Perſönlichkeiten wird in der Vorgeſchichte, Kp. 1—3 beſchrieben, die Heilung in der eigentlichen Geſchichte Kp. 4—14. Die beiden letzten Verſe der Vorgeſchichte aber, 3, 16. 17 verketten die Vorgeſchichte und den Hauptkörper der Erzählung untereinander. Die Vorgeſchichte ihrerſeits zerfällt in zwei parallel laufende Erzählungsreihen: zuerſt erzählt Tobias ſelbſt, in erſter Perſon redend[1]) ſein Unglück, und ſeine Erzählung läuft ſchließlich aus in das Gebet: „Befiehl, Herr, daß ich ſterbe, weil es mir beſſer iſt, zu ſterben, als zu leben". Dann folgt

1) Der Gebrauch der erſten Perſon, wie ihn der griechiſche und der ſyriſche Text im Gegenſatze zur Vulgata aufweiſen, iſt offenbar das Urſprüngliche. Daß die Anwendung der 1. Perſon bloß bis zum Schluß von Kap. 2 reicht, hat ſeinen Grund in der Unmöglichkeit, auch die nun auftretende Sara ihr Unglück ſelber erzählen zu laſſen. Nachdem aber über Sara erzählend berichtet worden war, wurde von da an auch bezüglich des Tobias dieſelbe Form eingehalten.

Saras Leidensgeſchichte, nicht von ihr erzählt, ſondern vom Schriftſteller berichtet; aber zuletzt kommt auch ſie zum Worte in einem Gebete, das ganz ähnlich dem des Tobias ausklingt in dem Wunſche, zu ſterben, oder, wenn das nicht ſein ſoll, im Leben noch Rettung zu finden. Sofort verknüpft nun der Erzähler die beiden parallelen Reihen zu einem einzigen gemeinſamen Schluſſe in dem Worte, daß beider Gebet Erhörung gefunden habe, und daß beiden Betenden der Engel Raphael Heilung bringen werde. Dieſe Vorgeſchichte ſtellt alſo einen kunſtvollen Bau dar, zwei Säulen vergleichbar, die, anfänglich einander parallel emporſteigend, oben pyramidalartig in eine gemeinſame Spitze auswachſen. Und, was für unſere Prüfung die Hauptſache iſt, dieſe beiden Erzählungsreihen laufen nach dem Sinne des Erzählers auch zeitlich parallel. Am gleichen Tage (3, 7) wird Tobias zu Ninive von ſeinem Weibe geſchmäht, und betet tief betrübt um den Tod, und am gleichen Tage wird Sara zu Ekbatana, fern von Tobias, durch ihre Mägde gekränkt; und nachdem auch ſie um Erlöſung gebetet hat, ſo verlaſſen beide „im gleichen Augenblick“ (*ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ* A, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* B) den Ort ihres Gebetes: Tobias kehrt in ſein Haus zurück, Sara ſteigt aus dem Obergemache herunter (3, 17). Nun aber liegen Ninive und Ekbatana viele Tagreiſen von einander entfernt, auch nach dem Sinne des Buches Tobias, wenn gleich die Entfernung der beiden Städte nirgends beſtimmt abgeſchätzt wird. Welches Mittel ſoll es wohl für den Geſchichtſchreiber gegeben haben, um die Gleichzeitigkeit der beiden erzählten Vorgänge feſtzuſtellen? Wenn der Erzähler ſie gleichwohl an demſelben Tage verlaufen und im ſelben Augenblicke ihren Abſchluß finden läßt, ſo folgt daraus, daß er ſelber ſeine Schilderung unter dem Geſichtspunkte der Kunſt und nicht unter dem der nüchternen Geſchichtserzählung betrachtet wiſſen will, mit andern Worten, daß es

gar nicht ſeine Abſicht war, Geſchichte im ſtrengen Sinne zu erzählen.

Nachdem die Vorgeſchichte zu Ende geführt iſt, folgt in Kap. 4—14 die Erzählung über das im Eingange angekündigte Werk des Engels, und zwar waltet auch hier, im Hauptkörper der Erzählung, die gleiche bewunderungswürdige Kunſt der Gruppierung. Während in der Vorgeſchichte alles pyramidalartig dem Einen Satze zuſtrebt, in welchem das Werk der Erlöſung durch den Engel angekündigt werden ſoll, ſind es im Hauptteile drei Spruchreihen, um welche regelmäßig der Erzählungsſtoff ſich gruppiert, und innerhalb dieſer Spruchreihen, die wie drei Säulen den Bau des Ganzen tragen, iſt es Ein Spruch, der auf jeder Säule wiederkehrt und den Grundgedanken der Erzählung, das Thema der Lehrgeſchichte, nennen will: die Lehre, daß Barmherzigkeit vom Tode rettet. Die erſte Spruchreihe iſt Rede des älteren Tobias an ſeinen Sohn, 4, 3—21. Es ſind faſt lauter Mahnungen zur Barmherzigkeit, die ſich um das Wort ranken: „Barmherzigkeit rettet vom Tode, und wird nicht in die Finſternis eingehen laſſen“ (V. 10). Nachdem der Engel ſein Werk, das Werk der Heilung vollbracht hat, zuerſt an Sara, und dann an Tobias, folgt die zweite Spruchreihe als Rede des Engels 12, 6—20, und den Mittelpunkt auch ſeiner Rede bildet das Wort: „Wohltätigkeit rettet vom Tode, und ſie wäſcht ab jede Sünde; die Barmherzigkeit (A und Gerechtigkeit) üben, werden erfüllt (B geſättigt) werden mit Leben“ (V. 9). Dann hebt die Erzählung zum dritten Male an, um 14, 9—11 in die letzte kurze Spruchreihe auszuklingen, die mit der Beteurung ſchließt: „Sehet Kinder, was Barmherzigkeit wirkt, und wie Gerechtigkeit rettet (ſo A, B und was die Ungerechtigkeit wirkt, daß ſie tötet)“.

Dieſe dreifache Spruchreihe mit ihrem dreimal wieder-

kehrenden Hauptſpruche läßt uns unmißverſtändlich den Zweck erkennen, den der Erzähler ſich geſetzt hatte: er will den Segen der tätigen Barmherzigkeit verkünden und zur Übung der Barmherzigkeit mahnen. Zur Erreichung dieſes Zweckes iſt ihm die Familiengeſchichte des Tobias nur das Mittel.

Vergleichen wir nun aber den Zweck der Geſchichte mit ihrem Inhalte, ſo ergibt ſich uns ſofort ein weiterer Geſichtspunkt. Während die Vorgeſchichte durch ihren ſchriftſtelleriſchen Aufbau zum Schluſſe drängt, daß der kanoniſche Schriftſteller ſeinen Stoff künſtleriſch frei behandelt hat und nüchterne Geſchichte gar nicht erzählen wolle, muß die Vergleichung von Zweck und Inhalt lehren, daß der Schriftſteller gleichwohl das Weſentliche ſeiner Geſchichte nicht frei erdichtet, ſondern bereits vorgefunden hat, daß das Buch Tobias alſo zwar keine Geſchichte im ſtrengen Sinne, aber auch keine förmliche Dichtung darſtellt. Der Verfaſſer will in ſeiner Erzählung lehren, welchen Segen die Barmherzigkeit bringt. Darum führt er in der Vorgeſchichte zwei Perſonen vor, die in bitterſter Seelennot des Lebens überdrüſſig ſind: Tobias und Sara. Beide finden durch den Engel wunderbare Hilfe, aber nur auf Tobias paßt der die ganze Erzählung beherrſchende Spruch vom Segen der Barmherzigkeit. Denn welche Tat des Erbarmens weiß die Vorgeſchichte von Sara zu berichten? Gar keine. Daß ſie ihre Mägde ſchlägt (3, 9), daß ſie, von den Mägden darob zur Rede geſtellt, in kleinmütiger Verzweiflung an Selbſtmord denkt, und nur durch die Erinnerung an ihren Vater von ihrem Entſchluſſe wieder abgebracht wird — dies berichtet die Vorgeſchichte über Sara, aber kein einziges Werk tätiger Nächſtenliebe, wie bei Tobias. Und doch ſteht ihr Bild unmittelbar als Gegenſtück da zu dem des gutmütigen, barmherzigen Tobias. In dieſer Parallelisierung der beiden, ganz ungleichen Charaktere müßte, wenn die Erzählung ganz auf

freier Dichtung ruhen würde, ein Kunſtfehler erblickt werden. Ein ſolcher wäre aber doppelt ſchwer begreiflich bei einem Erzähler, deſſen feines künſtleriſches Fühlen ſonſt aus jedem Zuge des ganzen Werkes hervorleuchtet. Ein Meiſter, wie es der Verfaſſer des Buches Tobias geweſen iſt, hätte dieſen Mangel im Aufbau der Geſchichte fühlen müſſen, und es wäre ihm offenbar ein Leichtes geweſen, auch den Lebensgang der Sara in der Vorgeſchichte mit dem des Tobias in kunſtgerechte Parallele zu bringen. Wenn er es nicht getan hat, ſo kann der Grund nur darin liegen, daß er eben den Stoff ſeiner Erzählung nicht ſelber erfunden, ſondern als einen ſchon gegebenen übernommen hatte.

Der kanoniſche Schriftſteller hat alſo die Geſchichte des Engels, der Tobias und Sara heilte, in ihren weſentlichen Zügen bereits vorgefunden. Und welcher Art mag nun die Quelle geweſen ſein, die ihm dieſen Stoff geboten hat? Auf dieſe Frage können wir mit Sicherheit antworten: Die lebendige Überlieferung des Volkes muß es geweſen ſein, aus welcher der Erzähler ſeinen Stoff ſchöpfte, um ihn dann mit künſtleriſcher Freiheit zu geſtalten und zu bearbeiten. Denn zweimal im Verlaufe der Erzählung nimmt der ältere Tobias in ſeinen Reden auf beſtimmte Perſönlichkeiten und Vorgänge Bezug, um auf deren Lebensſchickſale, wie auf etwas ganz Bekanntes zu verweiſen. 5, 14 erwähnt Tobias aus der Zeit, da er noch in der galiläiſchen Heimat wohnte, als ſeine Reiſebegleiter bei den Pilgerfahrten nach Jeruſalem Ananias und Jathan (B Nathan), „die Söhne des großen Semeos (B Semelios)“. Daß Semeos im Munde des Tobias das Prädikat des Großen erhält, und dieſe Prädizierung in keiner Weiſe vom Erzähler näher begründet wird, läßt dieſen Semeos als eine in den Kreiſen der Leſer wohl bekannte Perſönlichkeit erſcheinen. Und ebenſo muß den Leſern, wie ſchon oben (S. 327)

bemerkt wurde, der Lebensgang Achikars nach ſeinen Hauptzügen, ſo wie ihn die Sage ſchildert, geläufig geweſen ſein. Denn auch hier begnügt ſich das Buch Tobias mit Andeutungen, die für ſich allein rätſelhaft klingen, die aber durch den Inhalt der Achikar-Sage völlig klar werden. Es laſſen ſich alſo außer Tobias und ſeiner Familie mindeſtens noch zwei weitere hervorragende Familien aus der Zeit des aſſyriſchen Exils nachweiſen, mit deren Namen und Schickſalen der Verfaſſer des Tobias-Buches ſeine Leſer als ohne Weiteres vertraut betrachten durfte: das Haus des großen Semeos und das des aſſyriſchen Reichskanzlers Achikar. Dies weist auf einen weiten Kreis von Erinnerungen, der ſich in den Überlieferungen des Volkes aus der Zeit des aſſyriſchen Exils, zumal unter den Juden der babyloniſchen Diaſpora erhalten hatte. Aus dieſem Schatze populärer Überlieferungen, der wohl mündlich von Geſchlecht zu Geſchlecht weitergegeben, vielleicht auch — worauf wohl nach dem Sinne des kanoniſchen Schriftſtellers die Schlußworte in der Rede des Engels 12, 20 deuten mögen — ſchriftlich aufgezeichnet worden war, aus dieſem Schatze alſo hat der Verfaſſer des Tobiasbuches den Stoff ſeiner Geſchichte geſchöpft und ihn zu einer der ſchönſten Erzählungen, die aus der vorchriſtlichen orientaliſchen Literatur auf uns gekommen ſind, künſtleriſch ausgeſtaltet.

Ich faſſe zum Schluſſe der Unterſuchung die über die literariſchen Verhältniſſe des Buches Tobias gewonnenen Ergebniſſe nochmals kurz zuſammen: das Buch Tobias wurde verfaßt etwa zwiſchen den Jahren 250—150 v. Chr., jedenfalls nicht vor dem dritten, und nicht nach dem zweiten vorchriſtlichen Jahrhundert. Und zwar entſtand es nicht in Paläſtina, ſondern in der aſſyriſch-babyloniſchen Diaſpora. Seine urſprüngliche Sprache war hebräiſch. Hieraus folgt, daß keine der beiden tatſächlich vorliegenden Rezenſionen A und B den

Urtext darſtellen kann. Wohl aber hat A gegenüber von B den Vorzug, dem urſprünglichen LXX-Wortlaut relativ getreuer zu entſprechen. Der Inhalt des Buches iſt nicht Geſchichte im ſtrengen Sinne, aber auch nicht völlige Dichtung, vielmehr hat der kanoniſche Verfaſſer eine durch die Volksüberlieferung gebotene und auf wirklichen Tatſachen ruhende Familiengeſchichte im Intereſſe eines didaktiſchen Zweckes mit künſtleriſcher Freiheit bearbeitet.

(Schluß folgt.)

3.

Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria.

Von Repetent Dr. Vinzenz Schweitzer.

Wer den Hirten des Hermas auch nur oberflächlich lieſt, dem wird nicht entgehen, welch großen Wert er auf die Werke legt. Enthalten doch die Mandate fortwährend Mahnungen zum Guten und Warnungen vor dem Böſen. Daneben kennt er auch Werke, welche in der ſpäteren Sprache opera supererogatoria genannt werden, er kennt Räte und Gebote. Er iſt ja nicht der erſte Schriftſteller, der hievon redet; die Anſchauung von consilia und praecepta war der Urkirche durchaus nicht unbekannt. „Die Unterſcheidung einer Sittlichkeit der Vollkommenen und einer noch ausreichenden Sittlichkeit", ſagt Harnack, „iſt uralt und ſtets feſtgehalten worden. Selbſt bei Paulus finden ſich deutliche Spuren dieſer Betrachtung" [1]).

1) Harnack, A., Die Miſſion und Ausbreitung des Chriſtentums 1902 S. 160.

Lipſius findet bei Hermas eine höhere und niedere Sittlichkeit[1]) und Zahn redet von einer über den gemeingiltigen Willen Gottes hinausgehenden Leiſtung[2]) und damit beginne die katholiſche Heiligkeit, meint Gaab[3]). Gerade bei Hermas laſſe ſich, vernehmen wir von Pfleiderer, deutlich erkennen, wie die Lehre von überpflichtmäßigen Verdienſten ſich für die Kirche aus der Notwendigkeit ergeben habe, zwiſchen dem einmal feſtſtehenden Ideal der asketiſchen Heiligkeit und den tatſächlichen Bedingungen der menſchlichen Natur und Geſellſchaft einen vermittelnden Ausgleich und Kompromiß herzuſtellen[4]). Der Hirte des Hermas ſpricht es in der Tat als Grundſatz aus, daß der Chriſt etwas tun könne, was über das göttliche Gebot hinausgehe, womit er ſich reicheren Ruhm erwerben und bei Gott zu größerem Anſehen gelangeu könne.

In neuerer Zeit iſt von zwei Seiten gegen dieſe Auffaſſung Widerſpruch erhoben worden von Schenk in der Zeitſchrift für kirchliche Wiſſenſchaft und kirchliches Leben 1885, S. 407 ff. und noch mehr von Stahl, A., Patriſtiſche Unterſuchungen 1901, S. 225 ff.; deren Aufſtellungen zu prüfen, ſoll die Aufgabe folgender Zeilen ſein.

Am klarſten hat ſich Hermas über unſere Frage im dritten Kapitel des 5. Gleichniſſes ausgeſprochen (Sim. V, 3, 2 f. ed. Funk, [2]I. 1901): „Halte du mir die Gebote des Herrn und Du wirſt bewährt und eingetragen ſein unter die Zahl derer, welche die Gebote beobachten. Wenn du aber noch irgend etwas Gutes tuſt, das über das göttliche Gebot hinausgeht, ſo wirſt du dir um ſo überſchwänglicheren Ruhm erwerben

---

1) Zeitſchr. für wiſſ. Theol. 1866 S. 45.

2) Der Hirte des Hermas 1868 S. 182.

3) Der Hirte des Hermas 1866 S. 46.

4) Das Urchriſtentum 1887 S. 864 f. vergl. auch H. Weinel bei Hennecke, E., Neuteſtamentliche Apokryphen 1904 S. 225.

und bei Gott zu größerem Anſehen gelangen, als es ſonſt geſchehen wäre. Wenn du alſo mit der Beobachtung der Gebote Gottes noch dieſe frommen Übungen verbindeſt, ſo wird dies Freude bringen, wenn du ſie nach meiner Anweiſung anſtellſt“. In dieſen Worten iſt ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem, was jeder Gott gegenüber zu tun verpflichtet iſt, und zwiſchen dem, was man tun oder laſſen kann. Tut man, was über das Gebot Gottes hinausgeht, ſo iſt auch der Lohn ein größerer. Die *ζωή* iſt jedem in Ausſicht geſtellt, der Gottes Gebote hält — an deren Beobachtung iſt jene geknüpft — aber die *περισσοτέρα δόξα* neben der *ζωή* iſt für jenen, der noch etwas mehr tut. Dort Gebot — hier Rat. Es wird dem Hermas gewiß nicht anbefohlen, das, was über Gottes Gebot hinaus iſt, zu tun — letzteres ſteht ihm vollſtändig frei. — Auch der Knecht Gottes hat mehr getan, als ihm befohlen war. Ihm war nur aufgetragen, den Weinberg, den Gott gepflanzt hatte, mit Pfählen zu umzäunen, weiter aber braucht er am Weinberg nichts zu tun. Der Knecht tat, wie ihm befohlen war. Doch ſprach er bei ſich ſelbſt: den Auftrag meines Herrn habe ich vollzogen; ich will nun noch *dazu* den Weinberg umgraben. Als nun der Herr kam und ſah, daß der Knecht nicht bloß den Auftrag vollzogen, ſondern noch ein ſchönes Stück weiterer Arbeit in dem Weinberg verrichtet hatte, wollte er ihm nicht nur die Freiheit geben, wie er ihm verſprochen, ſondern ihn auch zum Miterben ſeines Sohnes machen (Sim. V, 2, 1 ff.). So ſchwierig die Deutung dieſes Gleichniſſes im einzelnen ſein mag, dies iſt doch erſichtlich, daß der Sklave bei Gott einen höheren Lohn zugeſichert erhielt, weil er *mehr* ausgeführt hatte, als ihm geboten worden. Alſo auch hier Gebotenes und etwas über dasſelbe Hinausgehendes. Man kann ſich demnach der Einſicht nicht verſchließen, daß Hermas Werke kennt, die über *das Gebotene hinausgehen*. Harnack

(zu Sim. V, 3, 3) findet hier die initia doctrinae de operibus supererogationis, ähnlich Hilgenfeld (Die apoſtol. Väter 1853 S. 144 ff., 146), Lipſius (Z. f. wiſſ. Theol. 1866 S. 49 f.). Gegen dieſe Auffaſſung hat Schenk Einſprache erhoben[1]. Er hält dafür, daß ἐντολὰς φυλάσσειν Sim. V, 3, 2 das erſte Stadium der ſittlichen Ausbildung bedeute und einen negativen Charakter habe, ἀγαθόν τι ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς (Sim. V, 3, 3), dagegen ſei eine höhere Stufe des neuen Lebens, die in reichem und werkfreudigem Tun den Lebensratſchluß Gottes praktiſch verwirkliche und eine poſitive Betätigung des Glaubens darſtelle (S. 142). Bei dieſer Beweisführung iſt aber überſehen, daß Hermas jedem Chriſten die Pflicht auferlegt, ſich durch Werke zu betätigen; nicht bloß das Böſe ſoll er meiden, ſondern auch das Gute tun. Nur dann wird der Chriſt, wie es in unſerer Schrift ſo oft heißt, Gott leben. Die ἐντολαί enthalten, wie auch ein oberflächlicher Blick zeigt, nicht bloß Abmahnungen von der Bosheit, ſondern auch Aufforderungen zum Guten. Wie deutlich tritt uns dies entgegen in Mand. VIII! Zuerſt enthält dieſes Gebot die Mahnung: τὸ πονηρὸν ἐγκρατεύου καὶ μὴ ποίει αὐτό· τὸ δὲ ἀγαθὸν μὴ ἐγκρατεύου, ἀλλὰ ποίει αὐτό (V. 2). Es wird in detaillierter Weiſe angegeben, was zu meiden iſt, wie Ehebruch, Trunkſucht, Ungerechtigkeit u. ſ. w. (V. 3—6); doch dies zu meiden genügt nicht. Deshalb ergeht von V. 8 an die Aufforderung, die guten Werke zu verrichten, wie Glaube, Furcht Gottes, Liebe, Eintracht u. ſ. w. Freilich heißt es hier am Schluſſe von V. 9, daß es keine beſſeren Werke als dieſe gebe, aber dies iſt nur eine Parallele zu V. 4, wo von den angeführten Sünden geſagt iſt, es gebe keine ſchlimmeren, als die genannten. Man kann alſo aus V. 9 nicht die Folgerung ziehen, daß von einer höheren Sittlichkeit die Rede ſei (ἀγαθοτέρων), wiewohl

1) Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſ. u. kirchl. Leben, 1886 S. 407 ff.

man zugeben muß, daß, wer das Gute tut, weiter in der Auffaſſung ſeiner ſittlich religiöſen Aufgabe vorgeſchritten iſt, als wer nur das Böſe meidet. Hermas macht aber in unſerm Mandat, nicht die ihm von Schenk zugeſchriebene Unterſcheidung, wie V. 12 deutlich zeigt, wo zuſammenfaſſend nochmals betont wird: „Bewahre dieſes Gebot, daß du das, was gut iſt, tueſt, und von dem, was nicht gut iſt, dich enthältſt, und dann wirſt du Gott leben". Das Heil iſt alſo nicht bloß an die Beobachtung des erſten Teils der ἐντολή geknüpft, ſondern auch an die des zweiten: die negative muß mit der poſitiven Seite verbunden werden.

Gegen eine andere Auffaſſung, die von Stahl nicht ohne Geſchick vorgetragen wird, möchten wir folgendes bemerken. Stahl iſt der Anſicht, daß unter den ἐντολαὶ θεοῦ oder ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ, zu denen dieſe höhere Aufgabe hinzukomme, unmöglich etwas anderes zu verſtehen ſei, als die einzige Geſetzgebung Gottes vor dem Chriſtentum, welche wir kennen, die altteſtamentliche (a. a. O. S. 236) und die περισσοτέρα δόξα werde nicht durch ein überverdienſtliches Werk, ſondern durch die Erfüllung der chriſtlichen Gebote erlangt (S. 243). Die Auffaſſung eines überſchüſſigen Verdienſtes und größern Ruhmes bei Gott ſei nur unter der beſtimmten Vorausſetzung richtig, daß dieſe ἐντολὴ τοῦ θεοῦ der ſummariſche Begriff für die chriſtlichen Gebote des Evangeliums ſei. Aber eben dieſe Vorausſetzung treffe nicht ein (S. 235).

Vorerſt fragen wir: ſind denn die ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ die altteſtamentlichen Gebote?

Wäre dem ſo, ſo müßte doch auffallen, warum denn die altteſtamentlichen Gebote nicht etwa in der Reihenfolge des Dekalogs erwähnt ſind, wenn auch nicht alle, ſo doch einige. Wäre dem ſo, ſo müßte nachgewieſen ſein, daß des Hermas

Schrift einen judenchriſtlichen Charakter trage. Doch prüfen wir die genannte Anſicht näher!

Zum erſten Male redet Hermas von ἐντολαί in Vis. III, 5, 3: Die Steine, welche vom feſten Land zum Turm herbeigeſchafft und in den unteren Teil des Baues eingefügt werden, ſind jene, die der Herr verherrlicht hat, weil ſie auf dem geraden Weg des Herrn gewandelt ſind und ſeine Gebote befolgt haben. Kurz vorher iſt die Rede von Apoſteln, Biſchöfen, Lehrern und Diakonen, die nach der Zucht des Herrn gewandelt ſind. Zu dieſem Bau werden alſo nur ſolche verwendet, welche Chriſtus gefolgt ſind, ſeine Lehre und Gebote angenommen haben. Gerade hier tritt uns beim Bau der Kirche die Neuheit des Chriſtentums entgegen, nirgends iſt da die Rede von altteſtamentlichen Gerechten, die etwa auch in den Bau eingefügt worden wären. Die Zucht des Herrn, in der die Apoſtel gewandelt, iſt nichts anderes, als die Anordnung Chriſti; die ἐντολαί ſind alſo auch die ſittlichen Gebote des Neuen Teſtamentes, die ſich allerdings je zum Teil wohl mit denen des A. T. decken. — Sollen die ἐντολαί, die der Hirte gibt, Anweiſungen aus dem A. T. ſein? Sie ſollen, wie Sim. VI, 1 ſagt, auf Grund des Glaubens gehalten werden. Sollen die Gebote die altteſtamentlichen ſein, wenn der Glaube, wie ja feſtſteht, der chriſtliche iſt? Aber bleiben wir bei Sim. V, 2 ſtehen! „Alles, was ich dir geſagt habe, will ich dir auflöſen. Halte nur die Gebote des Herrn und du wirſt bewährt und eingetragen ſein unter die Zahl derer, die die Gebote halten“. Soll nun der Chriſt dadurch ſelig werden, daß er die altteſtamentliche Geſetzgebung beobachtet, da ja Chriſtus als der νόμος der ganzen Welt verkündet wurde? Davon iſt denn keine Rede, daß er Leute ſelig werden läßt, welche nur auf dem Standpunkt des A. T. ſtehen. Müſſen doch die altteſtamentlichen Gerechten noch die Taufe erhalten, um ſelig werden zu

können. Bedenkt man überhaupt, welch großer Wert der Taufe beigelegt und wie ſehr ihre Notwendigkeit betont wird, alſo das ſpezifiſch Chriſtliche ſo ſtark hervorgehoben iſt, ſo wird man ſehr zweifeln müſſen, ob Hermas unter jenen *ἐντολαί* nur die jüdiſchen und nicht vielmehr die chriſtlichen Gebote verſtehe. — Stahl klärt uns auch nicht darüber auf, welches die ſpezifiſch chriſtlichen Gebote ſind, welche Hermas als über das Gebot des Herrn hinausgehend anſieht. Soll das Faſten u. ſ. w. gemeint ſein, ſo müßte man doch entgegnen, daß das über die Gebote Hinausgehende von Hermas keinem als Gebot auferlegt iſt, was er doch ſicher tun müßte, wenn er darunter die Gebote Chriſti verſtände. Oder ſoll es in das Belieben des einzelnen geſtellt ſein, die Gebote zu halten oder nicht? Dies iſt doch ganz klar, daß Hermas, der von der hohen Bedeutung Chriſti ſo ſehr durchdrungen iſt, nicht der Anſicht iſt, als würde der Menſch ſchon ſelig durch die Beobachtung der altteſtamentlichen Gebote und daß Chriſti Gebote nur einen geringeren Wert hätten, eine Art Nebenſache, aber nicht abſolut notwendig zum Heile wären. Es beruht auf einer Verkennung der Stellung Chriſti bei Hermas, wenn man ihm die Anſicht zuſchreibt, der Chriſt genüge ſeiner Pflicht, wenn er die altteſtamentlichen Gebote erfülle; freilich wird geſagt, der Lohn ſei ein höherer, wenn er dazu die chriſtlichen beobachte! Man kann doch nicht annehmen, daß Hermas, wenn er ſagt: haltet ihr die Gebote Gottes mit reinem Herzen, ſo werdet ihr vom Herrn erhalten, was er euch verſprochen hat (Vis. V, 7), ſeinen Leſern, die doch Chriſten ſind und die Gebote Gottes kennen, die ſittliche Norm des A. T. vorhalten will.

Hermas führt auch verſchiedene B e i ſ p i e l e von ſ o l ch e m an, was man über das Gebot Gottes hinaus tun könne: Faſten, Eheloſigkeit und Martyrium. Das ſind die drei consilia. Der

Hirte empfiehlt das Faſten und zwar als etwas, was nicht von Gott geboten iſt. Nirgends ſagt er, wie er das bei den Geboten tut, wenn du es nicht tuſt, ſo wirſt du nicht leben; alſo nie droht er für Unterlaſſung derſelben eine Strafe an. Hermas ſelbſt faſtet öfters Vis. II, 2, 1; III, 1, 2; III, 10, 6; Sim. V, 1, 1 ff. Der Hirte belehrt den Hermas über die rechte Art des Faſtens (Sim. V, 3, 5 ff.). Es ſei das Faſten nur etwas Schönes, wenn man die Gebote beobachte. „Halte dich", ſagt er ihm, „wenn du faſteſt, an folgende Regel. Vor allem hüte dich vor allem böſen Worte und vor jeder böſen Begierde und reinige dein Herz von allen Eitelkeiten der Welt. Wenn du dies beobachteſt, iſt dein Faſten vollkommen. Du wirſt es aber alſo anſtellen. Wenn du alles erfüllt haſt, ſo genieße an dem Tage, wo du faſteſt, nichts als Waſſer und Brot; berechne die Summe des Aufwandes, den du an jenem Tag für deinen Tiſch machen wollteſt und gieb ſie einer Witwe oder einem Dürftigen und tue dies demütig. Wenn du das Faſten ſo durchführſt, wird dein Opfer angenehm ſein". — Iſt daraus nicht erſichtlich, daß neben dem von Gott Gebotenen noch eine Übung empfohlen wird, die Gott angenehm iſt? Es wird das Faſten gerühmt als etwas Schönes. Aber können wir aus den Worten des Hirten nicht entnehmen, das Faſten ohne das vor allem Notwendige, ohne den Gehorſam gegen Gott, habe keinen Wert? „Hältſt du aber das Herz rein von der Sünde, dann iſt es ein vollkommenes Faſten, ſo wie es Gott wohlgefällig iſt". Es iſt alſo dem Hirten um die rechte Art des Faſtens zu tun[1]).

Aber, wendet man ein, ſagt denn nicht der Hirte: „faſte du zu Gottes Ehre in folgender Weiſe: tue in deinem Leben nichts Böſes und diene dem Herrn mit reinem Herzen, halte ſeine Gebote u. ſ. w.; ſo übſt du ein größeres und Gott wohl-

1) Revue de théologie XIV (1857) S. 250.

gefälligeres Faſten“ (Sim. V, 1, 4 f.)? Iſt in dieſen Worten das Faſten an und für ſich verurteilt oder eine falſche Art des chriſtlichen Faſtens getadelt und die rechte gelehrt? Die Situation, an die der Hirt ſeine Mahnung anknüpft, iſt folgende: Hermas hält das Stationsfaſten (στατίων) — ein Ausdruck, der uns zuerſt hier begegnet — ſo wie er es gewohnt war. Der Hirte ſagt ihm: „ihr verſtehet nicht, wie man Gott wohlgefällig faſtet — darum iſt euer Faſten nutzlos“. Ganz bekümmert über dieſe Äußerung fragt Hermas: „Warum ſprichſt du dich denn ſo aus? Weil das, was ihr dafür haltet, kein Faſten iſt“. Im Anſchluß hieran gibt er obige Mahnung: tue in deinem Leben nichts Böſes u. ſ. w. Stahl (S. 236 f.) iſt der Anſicht, daß dieſe Worte an Hermas gerichtet ſeien zu einer Zeit, da dieſer noch nicht Chriſt geweſen ſei: Hermas faſte alſo nach jüdiſcher Weiſe; ὡς εἰώθειν (V. 2) heiße, wie er es nach der Gewohnheit ſeines Volkes gewöhnt ſei. Aber St. hat eine ganze Reihe von Vorausſetzungen gemacht, die nicht bewieſen ſind; das Faſten iſt ohne Beweis als ein jüdiſches aufgefaßt; nicht bewieſen iſt, daß H. damals noch Jude war. Was in der ganzen Erzählung gibt uns ein Recht zu ſolcher Annahme?

Im 5. Gleichnis tritt ja der chriſtliche Charakter des Buches am klarſten hervor (vergl. c. 6); ſoll das erſte Kapitel jüdiſche Charakter an ſich tragen, da ſein Inhalt ganz gut mit chriſtlichen Gedanken übereinſtimmt? Weshalb ſoll das Faſten ein jüdiſches ſein? Iſt doch das Faſten in Vis. II, 2, 1 das chriſtliche, was daraus zu entnehmen iſt, daß in c. 1 von der Kirche die Rede iſt, die ihn mahnt, den Auserwählten Gottes zu verkünden, was in dem Büchlein ſtand, in dem ſie ſelber geleſen hatte; und im gleichen Kapitel 2 wird von den Vorſtehern der Kirche geſprochen, die er warnen ſoll (V. 6), (ähnlich iſt es Vis. III, 1, 2 u. III, 10, 6 wo die Kirche ſelbſt

zu ihm ſagt, er ſolle faſten). Gewiß iſt in Sim. V, 3, 7 das chriſtliche Faſten gemeint, da kurz nachher von den Werken des Sohnes Gottes die Rede iſt. Durch den Ausdruck: er faſte, wie er es gewohnt ſei, iſt angedeutet, daß er die Gewohnheit der Kirche zu faſten (vergl. Did. VIII, 1) angenommen habe, aber nicht, daß er dem Brauche der Juden folge.

Hermas faſtet alſo, aber nicht in der rechten Weiſe. Darum erhält er vom Hirten eine Unterweiſung über die rechte Art des Faſtens [1]). In c. 1 haben wir nur die eine Seite des rechten Faſtens, reſp. die Grundvorausſetzung, das Beobachten der Gebote Gottes. In c. 3 dagegen iſt die genaue Ausführung hierüber gegeben: Faſten d. h. Enthaltung von der gewohnten Speiſe iſt wohlgefällig, aber nur, wenn es mit reinem Herzen geſchieht; mit dem hiedurch Erſparten ſoll er Gutes tun und die Armen unterſtützen. Daß hierin eine Handlung geſehen wird, die über das Pflichtmäßige hinausliegt, zeigt uns das im 2. Kapitel erzählte Gleichnis von dem Knechte, der mehr tut, als ihm ſein Herr befohlen hat. Daraus iſt zu erkennen, daß, wer mehr als das Gebotene tut, reichlicher von Gott belohnt wird.

Der gleiche Gedanke von einem überpflichtmäßigen Tun begegnet uns im vierten Mandat und zwar wird hier die freiwillige Eheloſigkeit dazu gezählt (Mand. IV, 4, 1 ff.). Hermas fragt, ob ein Ehegatte ſündige, wenn er nach dem Tode des andern Teils wieder heirate. Der Bußengel antwortet, daß von Sünde keine Rede ſein könne. Er iſt alſo der Anſicht, daß ein ſolcher nicht gegen Gottes Gebot handle, und daß die Ehe nichts Unerlaubtes oder Sündhaftes ſei. Aber ſagt der Engel weiter, wenn ein ſolcher für ſich bleibt, verdient er beim Herrn um ſo reichlichere Ehre und große Herrlichkeit (V. 2). Er empfiehlt alſo die Eheloſigkeit als

1) Titius, A., Die neuteſt. Lehre von der Seligkeit IV 1900 S. 99 f.

etwas Gott Angenehmeres, als etwas Verdienſtliches. Wir können mit Zahn ſagen, es liegt hier „ein Beiſpiel einer über den gemeingiltigen Willen Gottes hinausgehenden ſittlichen Leiſtung vor“ [1]). Dieſer Ratſchlag geht nicht etwa aus Geringſchätzung der Ehe hervor. Das zeigt uns ſicher Vis. I, 2, 4, wo von dem in der Ehe lebenden Hermas geſagt wird, er ſei *ἐγκρατής, ἀπεχόμενος πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς καὶ πλήρης πάσης ἁπλότητος καὶ ἀκακίας μεγάλης*: er iſt alſo ein guter, echter Chriſt auch als Verheirateter.

Wie hoch Hermas die Ehe ſchätzt, erfahren wir auch aus dem erſten Kapitel des vierten Mandates. Man leſe doch die ſchöne Vorſchrift über das Verhalten in der Ehe! Er ſolle die Keuſchheit bewahren, und ſolle nie eine Begierde nach einem fremden Weibe aufkommen laſſen. Denn dadurch beginge er eine große Sünde. Wenn er ſich aber bei jeder Gelegenheit an ſeine eigene Frau erinnere, werde er ſich nie der Sünde hingeben. Wie zeigen doch dieſe Worte, mit denen der Hirte auf die Reinigkeit in der Ehe dringt, ſeine Hochſchätzung derſelben! Die Ehe iſt erlaubt und gut, aber wer in ihr lebt, muß jene Keuſchheit bewahren, die Eheleuten zukommt. Auch nicht ein leichter Tadel gegen die Ehe liegt in den Ausſprüchen des Hirten. Soll das nicht auch von dem gleichen die Ehe hochwertenden Urteil gelten, daß die Ehe unauflöslich ſei? (Mand. IV, 1, 4 ff.) Es iſt deshalb zu verwundern, wie Stahl ſagen kann, daß der ehelos bleibende nicht eine über den Willen Gottes hinausliegende Leiſtung vollbringe, da e r erſt den Willen Gottes und das Ziel der

1) Zahn S. 182. Lipſius Z. f. wiſſenſch. Theol. 1866 S. 45. — Man vergleiche hiezu die Äußerung, Hermas ſolle von nun an ſein Weib als Schweſter behandeln (Vis. II, 2, 3: *τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σοῦ ἀδελφῇ*) eine Mahnung, die dem ganzen Kontext entſprechend eher auf die Gegenwart als auf die Zukunft, wie Zahn S. 179 f. wollte, zu beziehen iſt.

einen ſittlichen Forderung des μηδὲν ἐπιθυμεῖν auch auf dieſem Gebiete erfülle. Wer ſich nicht wieder vereheliche und die ἁγνεία bewahre, der ſei erſt der normale, der wahre Chriſt (a. a. O. S. 245). Man halte daneben, was in Vis. I, 2, 4 von dem verheirateten Hermas ausgeſagt iſt und man wird finden, daß dort der normale Chriſt gezeichnet iſt. Was aber in Mand. IV, 4, 1 ff. empfohlen iſt, wird nicht von allen verlangt. Der normale Chriſt iſt der, der die Gebote hält und dafür Ehre bei Gott erhält; wer aber noch mehr tut und ehelos bleibt, erhält noch größere Ehre. Darin wird man Stahl zuſtimmen, wenn er ausführt, daß Hermas dieſelbe Anſchauung habe, wie in dieſem Punkte Paulus. Aber ſeltſam klingt, was er beifügt: „in keinem Teil der alten Kirche, wo die pauliniſchen Grundſätze bekannt ſind, wird man von einem orthodoxen Schriftſteller erwarten können, daß er die Ehe geradezu empfiehlt, wie viel weniger die Wiederverheiratung“[1]). Rät denn Hermas vollſtändig davon ab? Nein, jeder mag nach ihm tun, was er will, wieder heiraten oder nicht; letzteres bringt allerdings größeren Lohn. So wenig Paulus etwas gegen die Wiederverheiratung Verwitweter zu erinnern hat (vergl. 1 Kor. 7, 15. 39; Röm. 7, 2 f. 1 Tim. 5, 14), ſo wenig auch Hermas.

Unter die Werke, welche einen Vorzug bei Gott begründen, reiht Hermas auch das Martyrium ein. Noch unter dem Eindruck der eben überſtandenen Verfolgung, ſchildert er den hohen Wert desſelben. Die Martyrer ſtehen neben den Apoſteln (Vis. II, 5, 2). Das Blutbad tilgt die früheren Sünden (Sim. IX, 28, 3). Der Blutzeuge iſt Gott wohlgefällig, er hat Anſpruch auf den höchſten Ehrenplatz im Himmel.

Stahl hat auch in den Worten über das Martyrium nicht finden können, daß demſelben ein beſonderer Lohn zuteil

1) A. a. O. S. 245.

werde (S. 226 ff.). Prüfen wir ſeine Beweiſe.

In Vis. III, 1, 9 wird denen, die Gott wohlgefallen, und für ſeinen Namen gelitten haben, der Platz auf der rechten Seite zugewieſen. Weil ſie um des Namens Gottes willen Geißelhiebe, Gefängnis, große Drangſale, das Kreuz, wilde Tiere erduldeten, deshalb haben ſie unter den Heiligen ihren Platz auf der rechten Seite und ebenſo jeder andere, wenn er wegen des Namens Gottes gelitten hat. Die auf der Rechten ſitzen, genießen einen gewiſſen Ehrenvorzug (c. 2, 1 f.). — Dieſe Erklärung, die dem Hermas von der Greiſin (der Kirche) gegeben wird, bekundet klar den Vorrang der Martyrer. Nun aber ſagt ſie zu Hermas: auch er werde ſich zu ihnen ſetzen können, wenn er an der Einfalt feſthalte, er und alle, welche ihre Werke üben, und geduldig tragen, was ſie gelitten haben.

So käme alſo auch jenen eine gewiſſe Ehre bei Gott zu, welche in Einfalt leben. Dieſe Worte indes gelten nur Hermas, der übrigens auch ſeines Glaubens wegen in der Verfolgung zu leiden gehabt hatte[1]; bei den andern iſt ſofort als Bedingung beigefügt: wenn ſie das Leiden geduldig auf ſich nehmen. Alſo wird wieder das Martyrium zur Bedingung des Vorzugs gemacht.

Wenn Stahl (S. 228) ſodann bemerkt, im 5. Kapitel ſei den Martyrern keine eximierte Stellung angewieſen, ſo irrt er; denn gleich nach den Apoſteln und Biſchöfen, Lehrern und Diakonen erſcheinen *jene*, die um des Herrn Namen willen *gelitten* haben (c. 5, 2).

Die 3. Viſion beabſichtige ſo wenig, ſagt Stahl weiter, ihnen und ihrer Standhaftigkeit das Wort zu reden, daß in der abſtrakten Erörterung des achten Kapitels ihre Tugend keinen Platz habe (S. 228). — Fürs erſte iſt aber doch gar nicht nötig, daß dort alle Tugenden aufgezählt ſind; ſodann:

1) Weinel bei Hennecke S. 221.

iſt denn nicht die *πίστις* ſelber genannt, die doch auch der Glaubensmut in ſich ſchließt; ferner iſt jener Gedanke in *ἐγκράτεια*, die zudem noch *περιεζωσμένη καὶ ἀνδριζομένη* (Vis. III, 8, 4) genannt wird, enthalten, und zu guter Letzt iſt bei der ganz ähnlichen Aufzählung der Tugenden in Sim. IX. 15, 2 die *δύναμις καὶ μακροθυμία* erwähnt.

In ſeiner Betrachtung des Stahl'ſchen Buches ſagt Jülicher in etwas ſcharfer Sprache, Sim. VIII werde von St. gröblich mißhandelt[1]). In c. 1 V. 16 ff. werden 3 Klaſſen von ſolchen, deren Zweige grün waren, genannt. Aber doch beſtand ein Unterſchied unter ihnen; denn die Zweige der einen waren nur grün, die der andern hatten noch Schößlinge, die einer dritten Klaſſe zudem noch etwas wie Frucht. Über die erſteren zwei Klaſſen freute ſich der Engel, der dieſe Zweige ausgeteilt hatte, über die letzteren aber jubelte er; und auch der Hirte war hoch entzückt über ſie und zudem bekränzte der Engel ſie mit Kränzen aus Palmzweigen und entließ ſie in den Turm (c. 2, 1). Auch die andern zwei Klaſſen ſandte er in den Turm, aber ohne Kränze. Man ſieht alſo hier einen Unterſchied in der Belohnung. Und wer ſind nun die, welche vom Engel am höchſten ausgezeichnet wurden? Es ſind die, ſagt der Hirt, welche für das Geſetz gelitten. Die andern, deren Zweige grün waren und Schößlinge trugen, aber keine Frucht hatten, das ſind die, welche Trübſal für das Geſetz erfuhren, jedoch nicht litten, aber auch ihr Geſetz nicht verleugneten. Die, welche ihre Zweige grün übergaben, ſowie dieſelben empfingen, wandelten würdig, gerecht und eifrig mit reinem Herzen und beobachteten die Gebote des Herrn (c. 3, 6 ff.). Soweit die Aufklärung des Hirten. Man ſollte meinen, daß kein Zweifel über dieſelbe aufkommen könnte. So wie die Worte lauten, kann man aus ihnen nur dies entnehmen: das

1) Gött. gelehrte Anzeigen 1903 S. 95 ff.

Martyrium erhält von Gott einen beſonderen Lohn. Stahl meint aber, die zweite Klaſſe könne nicht zu den Martyrern gerechnet werden; denn die θλίψεις ſeien die Strafen, welche der Engel über ſie verhängt habe. Das Bild der Nebenzweige ſei nicht gewählt, um einen Vorzug auszudrücken, ſondern nur, um die zur Buße führenden Strafen zu ſymboliſieren. Auch in den Zweigen mit der Frucht liege keine beſondere Wertſchätzung (S. 230). Stahl hat, wie es ſcheint, nicht beachtet, daß der Hirte eine Klaſſifikation a minori ad maius vornimmt. Zuerſt kommen jene, welche gerecht wandeln, dann jene, welche wohl gelitten für den Herrn, aber nicht den Tod erduldeten, und jene, welche für den Herrn ſtarben. Warum in dieſer und der weiteren wohlbedachten Einteilung eine ſolche Störung annehmen, daß auf einmal zwiſchen der erſten Klaſſe, die rein gelebt haben, und den Martyrern nun Büßer kommen ſollen, da ja die Bußebedürftigen erſt ſpäter nach dieſen 3 Klaſſen aufgezählt werden? Zudem ſind ja ihre Zweige von Anfang an nicht nur ebenſo befunden worden, wie jene der gerecht Wandelnden, ſondern tragen noch Schößlinge. Demnach können die θλίψεις nicht Strafen ſein, durch die jene Klaſſe gereinigt wird! Es ſind dies die Qualen, die ſie für den Namen Gottes erduldet haben. So erklärt ſich die Steigerung am leichteſten, während die unteren Klaſſen, ſoweit ſie überhaupt können, Buße tun müſſen, bevor ſie in den Turm eingelaſſen werden, ſind die erſten die Gerechten welche ohne äußere Drangſal Gottes Geſetz befolgten, die zweiten jene, die wohl einiges dulden, die letzten jene, die ſogar den Tod auf ſich nahmen. Wie Stahl zu ſeiner Behauptung über die letztere Klaſſe kommt, iſt unerfindlich. Man kann doch nicht leugnen, was klar c. 3, 6 ſteht, daß ſie allein unter allen Kränze erhalten, alſo vor den andern einen Vorzug haben.

Es bleibt uns noch übrig, den letzten Beweis Stahls

zu prüfen. Das 28. Kapitel des neunzehnten Gleichniſſes ſucht St. ſo auszulegen, daß hier der Reinheit des Herzens der Vorzug gegeben werde. Die Martyrer ſeien mit Sünde beladen, und durch das Blutbad wie durch eine Taufe von denſelben frei geworden. Man muß ſich dem gegenüber doch fragen: ſollen denn alle Martyrer in Sünden verſtrickt geweſen ſein? Muß man nicht eher annehmen, daß die Mehrzahl in Herzensreinheit gelebt, dem Gebote Gottes zu gefallen beſtrebt war? Wie könnten ſie ſonſt mit ſolchem Freimut und mit ſolcher Begeiſterung in den Tod gegangen ſein, wenn ſie nicht zuvor von Liebe gegen das Geſetz erfüllt waren? Es iſt ja davon ausdrücklich in Vis. III, 1, 9 die Rede, daß ſie Gott gefallen und dann das Leiden für ihn aufgenommen haben. Freilich ſagt Hermas: euere Sünden drücken euch nieder, und wenn ihr nicht um des Herrn Namen gelitten hättet, wäret ihr wegen euerer Sünden Gott geſtorben. Er fügt aber bei: dies ſage ich euch, die ihr im Zweifel waret über Verleugnung oder Bekenntnis (Sim. IX, 28, 6 ff.). Wem gelten dieſe Worte? Doch jenen, die in ihrem Glauben nicht feſt waren, die zweifelten, ob ſie Chriſten bleiben oder zu den Heiden übergehen ſollten, ſie, die ſich dann doch noch eines Beſſeren beſannen und deshalb für Gott leiden, aber nicht den Tod erleiden mußten. Es ſind alſo die, deren Chriſtentum noch nicht ein feſtgegründetes war, die vom Geiſte der neuen Religion noch nicht ganz durchdrungen waren, es waren *δίψυχοι*; durch das Martyrium wurden ſie von ihren Sünden gereinigt.

Von dieſer Klaſſe der Martyrer redet Hermas in Sim. IX, 28, 4: jene, die furchtſam und hinterdenklich in ihren Herzen erwogen, ob ſie verleugnen oder bekennen ſollten, und ſo litten, deren Früchte ſind geringfügiger, weil dieſe Abſicht zu ihrem Herzen Zutritt fand". Neben ihnen ſtehen jene, die bereitwillig litten, und im Verhöre nicht leugneten; dieſe

ſind weit angeſehener bei Gott und ihre Frucht iſt eine vorzügliche. Hermas ſagt uns alſo: die Martyrer ſind Gott angenehm; die mit Starkmut litten, ſind μᾶλλον ἐνδοξότεροι, ſie haben den Ehrenvorzug. Wenn es nun c. 29, 3 heißt: wenn ihr bleibt, wie die Kinder die keine Schuld haben, werdet ihr herrlicher ſein, als die früher angeführten; denn alle Kinder ſind herrlich bei Gott und die Erſten bei ihm, ſo iſt hier den in Unſchuld Lebenden ein höherer Lohn in Ausſicht geſtellt als den Martyrern. Gewiß jene Martyrer, denen es am notwendigen Leidensmut fehlt, ebenſo jene, die wohl nicht ἐν ἁπλότητι und νηπιότητι gelebt haben, werden hinter den reinen Seelen zurückſtehen müſſen[1]. Wir möchten aber fragen: Wie ſteht es mit jenen, die als ἄκακοι gelebt haben und als ſolche für Chriſtus leiden? Wird nicht zugegeben werden müſſen, daß nach der ganzen Anſchauung des Hermas, wie ſie in c. 28 gegeben wird, dieſe ἄκακοι παθόντες einen Ehrenvorzug vor den andern haben? Wir können nun am Schluſſe der Erörterungen über die consilia reſp. opera supererogativa und ihre Wertung bei Hermas ſagen: Er kennt ſolche Werke: Faſten, der unverletzte Witwenſtand und das Martyrium begründen einen Vorzug. Freilich kommt auch der treue Chriſt, der nicht für Gottes Namen leiden muß, an den Ort der Seligkeit wie der Märtyrer, aber ein gewiſſer Ehrenvorzug — bildlich ausgedrückt durch einen Sitz zur Rechten im Heiligtum oder durch die Kränze — iſt letzteren vorbehalten. Das Martyrium iſt ein überverdienſtliches Werk, das noch beſonders von Gott belohnt wird; zur täglichen Erfüllung ſeiner Chriſtenpflichten beruft Gott jeden, manche aber noch zu größeren Opfern, denen auch ein größerer Lohn in der Seligkeit entſpricht. Freilich hat jeder Chriſt die Pflicht, ſeinen Glauben zu bekennen, ſelbſt wenn ein ſolches Bekennt-

1) Götting. gelehrt. Anzeigen 1903 S. 94.

nis mit dem Opfer ſeines Lebens verbunden iſt; aber nicht allen legt Gott dieſes Opfer auf, ſondern nur denen, die er nach den Worten des Hermas für würdig dazu erachtet (Sim. IX, 28, 5); und wer dieſem Rufe Gottes mutig entſpricht, der iſt *μᾶλλον ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ* (Sim. IX, 28, 4).

4.

Eine Diſpens päpſtlicher Legaten zur Verehlichung eines Siebenjährigen mit einer Dreijährigen im Jahre 1160.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

Der Fall, der im folgenden zu näherer Erörterung kommen ſoll, iſt nach der konziſen, quellenmäßigen Darſtellung von Hefele, Konziliengeſchichte, 2. Aufl., Bd. V (1886), S. 594 ff., kurz folgender. Nach der Doppelwahl des Jahres 1159 waren beide Päpſte, Alexander III und Viktor III eifrigſt bemüht, die Könige von Frankreich und England je für ſich zu gewinnen. Im Herbſt 1160[1]) beriefen nun die beiden Könige eine gemeinſame Synode nach Toulouſe, auf welcher der hohe Klerus beider Reiche entſcheiden ſollte, wer der rechtmäßige Papſt ſei. Entſprechend der Wichtigkeit der Sache ſchickten auch die beiden Päpſte ihre Geſandten. So Alexander III die Kardinäle Heinrich von Piſa, Johannes von Neapel und Wilhelm von Pavia (ad vincula Petri). Dieſe bewieſen,

1) Daß die fragliche Synode 1160 ſtattfand, bewies H. Reuter, Geſchichte Alexanders III. I^{2} (1860), 499 f. Ihm ſtimmt zu H. Böhmer, Neues Archiv der Geſellſch. f. ält. deutſche Geſchichtskunde XXI (1896), 679 ff.

daß Alexander rechtmäßig gewählt, in aller Ordnung immantiert und authentiſch konſekriert worden ſei. Nichtsdeſtoweniger machten einige Engländer den Vorſchlag, man ſolle noch keinen definitiven Entſchluß faſſen, vielmehr abwarten, wie die Sache ſich von ſelbſt geſtalte. Man ſolle ſich nicht durch einen vorſchnellen Entſchluß binden, während das Zuwarten gefahrlos ſei. Die römiſche Kirche ſei den Fürſten immer beſchwerlich geweſen; jetzt ſei Gelegenheit geboten, das Joch abzuſchütteln. Durch den Tod des einen der beiden Päpſte werde die Ungewißheit ſich von ſelbſt löſen; unterdeſſen könnten die Biſchöfe allein die kirchlichen Angelegenheiten der beiden Reiche beſorgen. Mit dieſem Vorſchlag waren auch die Geſandten Viktors und Friedrich Barbaroſſas einverſtanden. Der franzöſiſche König Ludwig VII erklärte, er werde ſich in der Sache ganz an den König von England anſchließen, dem er die Entſcheidung überlaſſe. Schon ſollte das Vertagungsprojekt den Sieg davontragen. Da gewannen Alexanders Legaten Heinrich II von England durch Zuſicherung einer gewiſſen Dispens und mit ihm die Könige von Frankreich, Spanien, Irland, Norwegen und Ungarn. Der Preis aber hiefür war: Heinrichs Sohn, der ſiebenjährige Prinz Heinrich, war mit der franzöſiſchen Prinzeſſin Margaretha, Ludwigs dreijähriger Tochter, verlobt, und nach der Sitte der Zeit befand ſich letztere bereits im Hauſe des Schwiegervaters. Am Tage der wirklichen Heirat ſollte ſie dem Gatten mehrere Burgen zubringen, um deren Beſitz ſich Frankreich und England ſtritten. Um aber alsbald in den Beſitz dieſer wichtigen Plätze zu kommen, verlangte Heinrich vom Papſte die Erlaubnis, daß die feierliche Kopulation der Minderjährigen jetzt ſchon ſtattfinde [1]) und die Legaten ſicherten dies zu. Natürlich mußte

1) Daß Thomas Becket den Gedanken der Scheinvermählung angeregt zu haben ſcheine bemerkt Reuter a. a. O. 169.

dies dem König von Frankreich zunächſt verborgen bleiben und dieſer ſtimmte nichts ahnend in der Papſtfrage genau ſo wie der König von England. Als er aber das Geſchehene erfuhr, mußten die Legaten ſchleunigſt Frankreich verlaſſen. Es begann ein neuer, wenn auch kurzer Krieg zwiſchen den beiden Königen. Aber es blieb bei der Ehe der beiden Kinder. Dies der Fall.

Es hat nun in der damaligen und in der heutigen Zeit nicht an ſcharfer Kritik über das Verhalten der päpſtlichen Legaten gefehlt. Schon der Alexander III ganz ergebene Biſchof Arnulf von Liſieux gab ſich alle Mühe, den Vorgang der Legaten bei den übrigen Kardinälen Alexanders III zu entſchuldigen. „Porro super facto illo, in quo regem Francorum adversus eos scandalizatum audistis, prorsus excusabiles sine omni dubitatione credatis, quia nunquam ad consensum dispensationis illius pertrahi potuissent, nisi eos inexpugnabilis necessitas et inaestimabile bonum recompensationis illico proventurae traxisset. . . . . Quod si quid de indulgentia contra easdem regulas constat esse delictum, nihil tamen criminis intercessit, vulnusque modicum totius operis sanitas asservata compensat[1])." Von neueren Schriftſtellern nennt Luchaire das Verfahren der Legaten „une déloyauté criante“[2]) und Langen „eine unwürdige Intrigue“[3]). Man wird ja die Hintergehung des franzöſiſchen Königs vom ſittlichen Standpunkt aus ſchwer verurteilen müſſen.

Hier aber gilt es, die Sache von einem anderen Geſichtspunkt aus in das Auge zu faſſen, nämlich vom kanoniſtiſchen, und zu fragen, ob zwiſchen den beiden unmündigen Königs-

1) Migne, Patrol. lat. CCI, 44 sq.

2) Le roi Louis VII et le pape Alexandre III. Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques V. 147 (Nouv. sér. v. 47) (1897), 430. Geradeſo drückt ſich L. aus in dem von ihm bearbeiteten Bd. 3, S. 34 von E. Lavisse, Histoire de France (1901).

3) Geſchichte der römiſchen Kirche IV (1893), 458.

kindern überhaupt eine Ehe möglich war, ob demgemäß die Legaten zu ihr eine Diſpens gewähren konnten. Von „Diſpens“ ſpricht Arnulf von Liſieux an der eben angeführten Stelle. Scherer aber drückt ſich dahin aus: „Vom Erfordernis des Verſtändniſſes der Konſenserklärung als einer weſentlichen Vorausſetzung einer jeden Eheſchließung giebt es keine Diſpenſation, wohl aber von dem lediglich kanoniſchen Erforderniſſe der bereits vorhandenen Reife oder des Alters. — Wider Recht verſprachen die Legaten Alexander III, 1160, zu Toulouſe König Heinrich II von England Diſpenſation zur feierlichen Kopulation ſeines ſiebenjährigen Sohnes mit deſſen dreijähriger Braut“ [1]).

Ehe in die nähere Erörterung eingetreten werden ſoll, möge zuvor die Diſpensurkunde, die wir glücklicherweiſe noch haben, hier ſelbſt auch ſtehen: „Sacrosancta Romana ecclesia desideria et vota fidelium et postulationes maxime catholicorum principum ita novit benigna pietate suscipere et eadem consuevit tam congrua moderatione pensare, ut nihil evangelicis seu apostolicis regulis contrarium statuat, vel quod illis obviet nullius precibus vel supplicatione concedat. Sed si institutis ecclesiasticis vel traditionibus praedicti fideles videantur quandoque postulare diversa, intervenientibus tamen certis et indubitatis causarum suffragiis, veluti ut foedera pacis contrahantur, vel ut contracta conserventur, vel ut ad Christi fidem gens vel populus conservatur: ita eorum petitioni ab ecclesia praebetur assensus, ut et salva sit regula fidei christianae, et tamen, intermissis quandoque ecclesiasticis traditionibus, paci et tranquillitati consulatur ecclesiae. Verum quia de contrahendis sponsalibus inter filium Henrici, serenissimi regis Anglorum, et filiam Ludovici, gloriosissimi regis Francorum, quibus ad haec peragenda pleni-

1) Handbuch des Kirchenrechts II (1898), 289.

tudo videbatur deesse aetatis, pro bono pacis et concordiae fuerat pertractatum, et, sicut veridicorum relatione percepimus, de consensu amborum regum, ut eadem sponsalia fierent, si ecclesiae possent habere consensum, fuerat stabilitum: postulavit a nobis praedictus rex Anglorum, ut in eisdem sponsalibus contrahendis ex parte domini papae et Romanae ecclesiae, cuius legatione fungimur, nostrum praeberemus assensum. Nos ergo pro bono pacis et concordiae, pro quiete et tranquillitate amborum regum et utriusque regni, pro statu quoque ecclesiarum Dei, quae in eisdem regnis sub eisdem regibus praecipue pollere videntur, permittimus et concedimus, secundum quod a parentibus et eisdem regibus condictum est, ipsos, puerum videlicet et puellam, ad invicem desponsari et sollemnitates, quae in contrahendis coniugiis requirentur, si postulatum fuerit, a vobis concedimus exhiberi". So lautet das Schreiben der Legaten an den Erzbiſchof Hugo von Rouen [1]).

Aus dieſem Schreiben wäre man zunächſt verſucht, zwei Entſchuldigungsgründe für das Verfahren der Legaten zu entnehmen. Einmal erklären ſie, daß beide Könige zu einer vorzeitigen Vermählung der Kinder gewillt geweſen ſeien, falls man dazu kirchliche Dispens haben könnte. Allein das iſt ſicherlich hinſichtlich des franzöſiſchen Königs nicht richtig, wie ſein nachmaliges Verhalten gegen die Legaten beweiſt. Sie haben ſich alſo jedenfalls von engliſcher Seite täuſchen laſſen [2]) und hätten ſollen den franzöſiſchen König ebenfalls befragen. So bleibt hier ihre Schuld. Sodann wäre man, um die Härte des Falles zu mildern, etwa geneigt,

1) Recueil des historiens des Gaules et de la France. T. XV, p. 700 sq.

2) »Deceptos fuisse cardinales non dubitamus asserere« bemerkt d. Herausgeber des Dispensdekrets l. c. p. 701, n. a.

zu ſagen, es habe ſich bloß um ein Verlöbnis gehandelt, wie denn im obigen Schreiben von „contrahendis sponsalibus" und in immerhin zweideutigerer Weiſe von „desponsari" die Rede iſt. Daß es ſich aber um wirkliche Verheiratung gehandelt hat, bezeugen eine Reihe zeitgenöſſiſcher Chroniſten. So heißt es bei Guillelmus Neobrigensis: „Denique per virum industrium, Thomam scilicet cancellarium suum, egit apud regem Francorum, ut filia eius ex filia regis Hispanici, quae nupserat ei post Alienorem, primogenito suo Henrico daretur in coniugem, munitionibus illis (Gisors etc.) in dotem cedentibus, quae tamen a templariis tanquam in sequestro custodirentur, donec pueri, qui nondum per aetatem nuptias contrahere poterant, suo tempore nuptialiter convenirent, rege Anglorum interim utriusque pueri habente custodiam. Verum idem rex, aliquot annis elapsis productioris morae impatiens, inter eosdem pueros nuptias celebravit praematuras et a templariis castella recepit" [1]). Aus dem hierüber beſonders ausführlichen Roger de Hoveden ſei ausgehoben: „Sed mox pacificati sunt in hunc modum, quod rex Franciae traderet duas filias suas, quas habebat de uxore sua, filia regis Hispaniae, quarum una vocabatur Margareta et altera Alesea, ad opus duorum filiorum regis Henrici, scilicet Henrico et Ricardo adhuc puerulis minimis, et traderet praedicta castella de Gisortio et Neafle in manu templariorum custodienda, donec praedictae filiae desponsarentur filiis regis Henrici ..... His itaque ex utraque parte fidei sacramento confirmatis rex Francorum tradidit utramque filiam suam regi Angliae et praedicta castella templariis de custodia. Et paulo post Henricus, rex Angliae, fecit Henricum filium suum desponsare Margaretam, filiam regis Franciae, cum

1) Rerum Brittanicarum medii aevi scriptores. Bd. 82, Abt. 1, S. 159.

adhuc essent pueruli in cunis vagientes"[1]). Robert de Monte ſchreibt: „Nec mora Henrico, filio Henrici regis Angliae, desponsata est apud Novum Burgum Margarita, filia Ludovici regis Francorum, et Henricus, rex Angliae, cepit tria castella munitissima . . . . ., quia pepigerant inter se ipse et rex Francorum, quatinus in isto matrimonio filiorum rex Henricus haberet illas munitiones"[2]). Radulf de Diceto endlich berichtet: „Henricus, rex Angliae, Margaritam, filiam regis Francorum, quam apud se habebat in custodia, Henrico filio suo desponsari fecit et castellum de Gisors . . . . obtinuit . . . . Celebratum est autem matrimonium inter filium regis Anglorum septennem et filiam regis Francorum triennem, auctoritate scilicet Henrici Pisani et Willelmi Papiensis, presbyterorum cardinalium et Apostolicae Sedis legatorum"[3]). So gaben denn auch die Legaten in der Dispensurkunde dem Erzbiſchof Hugo von Rouen die Vollmacht zur Vornahme derjenigen Sollennitäten, „quae in contrahendis coniugiis requirentur". Es handelte ſich alſo um wirkliche Eheeingehung oder um Verehlichung im eigentlichen Sinne und nicht etwa nur um förmliche Verlobung, wie Julius Ficker meint[4]).

Haben nun die Legaten, wie Scherer a. a. O. ſagt,

1) Rerum Britt. med. aev. script. Bd. 51, Abt. 1, S. 218 f.

2) Migne, Patrol. lat. CLX, 493.

3) Recueil des hist. des Gaules et de la France. T. XIII, p. 186.

4) Erörterungen zur Reichsgeſchichte des 13. Jahrhunderts. VI. Konradins Vermählung. Mitteilungen d. Inſt. f. öſterr. Geſchichtsforſchung. IV. (1883), 13. F. ſchwankt immerhin in Charakteriſierung der Rechtsnatur unſeres Falles, ob Verlobung, ob Verehlichung. Er hätte herzhaft bei letzterem ſtehen bleiben können. Als feierlichen Eheſchluß bezeichnet den Akt auch W. v. Hörmann, Die desponsatio impuberum. 1891. 116. Über den Begriff: desponsatio impuberum St. Kekule v. Stradonitz, C. 1, X IV, 2. Ein Beitrag zur Lehre von der desponsatio impuberum. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXIII (1895), 369 ff.

„wider Recht" Dispens zur feierlichen Kopulation der Königskinder gegeben?

Nach heutigem kirchlichem und bürgerlichem Eherecht den Fall beurteilt, iſt die Frage unbedingt zu bejahen; denn für beide gilt gleichmäßig der Satz des alten römiſchen Eherechts: consensus facit nuptias[1]). Es kann aber unmöglich ein ſieben- und ein dreijähriges Kind, von denen das letztere noch gar nicht in die Jahre des Vernunftgebrauches eingetreten iſt, ſeinen Konſens zur Eheſchließung geben.

Aber auch nach dem kirchlichen Eherecht des Jahres 1160 ſcheint man durchaus genötigt zu ſein zu der Erklärung, daß fragliche Dispens „wider Recht" geſchah. Das damals geltende Kirchenrecht war eben (c. 1150) durch Gratian in ſeinem Dekret geſammelt worden und zwar mit ſolchem Erfolge, daß ſich Theorie und Praxis gleichmäßig darauf ſtützte. Nun iſt aber alsbald klar, daß auch Gratian den Konſens für die Eheſchließung fordert, näherhin körperliche und geiſtige Reife bei den Nupturienten. So hat er die ſo wichtige, den Konſens allein als eheſchließendes Moment betonende, ſicher von Nikolaus I herrührende Stelle: „Sufficiat solus secundum leges consensus eorum, de quorum quarumque coniunctionibus agitur. Qui solus si defuerit, caetera cum ipso coitu celebrata frustrantur" [2]). Und noch näherhin und für unſeren Fall beſonders paſſend heißt es im Dekret: „Ubi non est consensus utriusque, non est coniugium. Ergo qui pueris dant puellas in cunabulis et e converso, nihil faciunt, nisi uterque puerorum, postquam venerit ad tempus discretionis, consentiat, etiamsi pater et mater hoc fecerint et voluerint" [3]).

1) L. 30, D. de divers. reg. iur. L, 17. C. 2 (Nicol. I), C. XXVII, q. 2. C. 14, 23, 25, 31, X de spons. IV, 1. BGB. § 1317.

2) C. 2, C. XXVII, q. 2.

3) C. un. C. XXX, q. 2. Vgl. c. 2, X de despons. impub. IV, 2.

Das Dictum Gratiani davor aber lautet: „Sponsalia ante septennium contrahi non possunt. Solo enim consensu contrahuntur. Qui intervenire non potest, nisi ab alterutra parte intelligatur, quod inter eos agitur. Probantur(!) ergo sponsalia non posse contrahi inter pueros, quorum aetatis infirmitas consensum non admittit. Testatur hoc idem Nicolaus papa dicens". Es folgt dann der ſoeben citierte Kanon mit der Überſchrift: „Ante tempus consentiendi coniugium contrahi non potest". Fälſchlich wird der Kanon Nikolaus I zugeſchrieben. Auffallend iſt das Schwanken Gratians zwiſchen „sponsalia" im Diktum und „coniugium" im Summarium. Die Gloſſe ſucht daher zu einigen und bemerkt: „Hoc caput de matrimonio et de sponsalibus intellegi potest"[1]). Auf jeden Fall ſteht feſt, daß es nach ſolchen Stellen bei Gratian kein Verlöbnis und noch weniger eine Ehe gab ohne den Konſens der Verlobten bezw. der Nupturienten.

Auf dem gleichen Standpunkt ſtehen die hier in Betracht kommenden Erklärer des Dekrets, die Dekretiſten, ſoweit dieſelben vor dem Jahre 1160 geſchrieben haben — denn dieſe kommen hier allein in Frage —, wie Paucapalea, Roland, Rufinus und Stephan von Tournai. Es mag genügen, ihre Äußerungen zu c. un. C. XXX, q. 2 anzuführen.

Paucapalea, zwiſchen 1144 und 1150, ſchreibt: „Secunda quaestio est, an sponsalia contrahantur inter infantes? Quod non contrahantur hoc modo potest probari. Sponsalia sunt mentio et repromissio futurarum nuptiarum. Sed pueri neque fari neque promittere possunt. Ergo in pueritia contrahi non possunt. Item sicut in matrimonio consensus requiritur, ita et in desponsatione. Sed pueri consentire non possunt, ergo sponsalia inter illos non contrahun-

1) »Ubi non est«. Vgl. J. Freiſen, Geſchichte d. kanon. Eherechts b.z. Verfall d. Gloſſenlitteratur. 1888. 326.

tur. Item Nicolaus. Qui pueris dant puellas in cunabulis, nihil faciunt. Si ergo nihil faciunt, sponsalia in pueritia non contrahuntur" [1]).

Roland, vor 1148, bemerkt: „Secundo quaeritur, utrum sponsalia ante septennium contrahi possint. Legibus sponsalia septennio licite contrahuntur, ante non. Canonibus vero ante tempus consentiendi sponsalia minime contrahenda iubentur. Unde Nicolaus papa: Ubi non est consensus utriusque, non est coniugium etc." [2]).

Rufinus, 1157—1159, erklärt: „In canonibus expresse non invenitur, qua aetate sponsalia contrahi debeant. Leges ergo in hoc sequendae sunt, quae ante septennium sponsalia prohibent contrahenda. Ipsae autem nuptiae non nisi inter puberes celebrari possunt, ut scilicet masculus sit XIV annorum, femina vero XII" [3]).

Stephan von Tournai, vor September 1159, endlich ſagt: „In hac quaestione non habemus canonem expressum; nec enim canonibus determinatur, qua aetate sponsalia contrahantur. Leges autem praefigunt septennium, quas sequi praecipimur, quotiens canonibus non adversantur. Nota hic proprie vocari sponsalia, scilicet mentionem et repromissionem futurarum nuptiarum. Nam coniugium non nisi inter puberes contrahi potest, ut scilicet masculus sit XIV annorum, femina XII" [4]).

---

1) Summa. Ed. Schulte. 1890. 121. Im weiteren freilich hält P. daran feſt, daß der sponsio paterna verpflichtende Wirkung beizumeſſen ſei, wenn ſie nach dem Septennium erfolgte. Hörmann, Die desponsatio impuberum 61.

2) Summa. Ed. Thaner. 1874. 145 sq.

3) Summa. Ed. Singer. 1902. 461 sq.

4) Aus Hörmann, Die desponsatio impuberum, 75, der ſich hierin auf eine Kopie Fickers aus Cod. Monac. 14403 ſtützt. In der von Schulte edierten Summa des Stephan v. Tournai (1891) heißt es p. 231 zu C. XXX, q. 2 nur: »[Paucapaleam sequitur]«.

Aus all dem ergiebt ſich, daß wenn auch erſt in der nächſten Folgezeit, näherhin ſeit Alexander III die genaueren allgemein geſetzlichen Beſtimmungen über die für das Verlöbnis nötigen Jahre und die zur Ehe erforderliche geiſtige und körperliche Reife gegeben wurden, es doch nach den Kanonen und nach der Doktrin im Jahre 1160 kein Verlöbnis und noch weniger eine Ehe gab ohne den Konſens der Verlobten bezw. Nupturienten. Alſo hat Scherer Recht, wenn er a. a. O. ſagt, daß die Legaten „wider Recht" Dispens zur feierlichen Kopulation des ſiebenjährigen Prinzen mit der dreijährigen Prinzeſſin gegeben hätten.

Allein ſo einfach liegen die Dinge denn doch nicht und ſo kategoriſch darf das Verdikt über die Kardinallegaten nicht lauten. Es iſt allgemein anerkannte Tatſache, daß die Entwicklung des kirchlichen Eherechts keine vollſtändig geradelinige iſt, verlaufend durchweg und in allem nach den Normen des römiſchen Rechts, des Glaubens und der Sittlichkeit. Vielmehr mußte die Kirche notgedrungen vielfach in etwas ſich nach den Gewohnheiten und den Rechten der germaniſchen Völker richten und konnte dieſelben da, wo ſie dem kirchlichen Rechte widerſprachen, nur langſam überwinden und das kirchliche Geſetz an deſſen Stelle zur Geltung bringen. So gerade in unſerem Falle, in Verlobung und Verehlichung unmündiger Kinder durch die Eltern. Bis in das 13. Jahrhundert herein beſtand nachweisbar die Sitte, daß die Eltern unmündige Kinder nicht bloß verlobten, ſondern ſelbſt verheirateten, ohne daß dieſe, zu den Jahren der Vernunft oder körperlichen Reife gekommen, von dem ehlichen Verhältniſſe nach eigenem Wiſſen hätten zurücktreten dürfen.

So ſchreibt Ivo von Chartres an den Erzbiſchof Gualo von Paris: „Nuper cum essemus apud castrum Militonense, narravit mihi dominus Stephanus cancellarius quasdam nuptias fuisse celebratas in episcopatu vestro contra placitum

vestrum inter quendam puerulum et quandam puellulam, cum adhuc paene in cunis essent. Quae nuptiae, cum sint sine fide, sine prole, sine consensu, sine omni bono coniugali, sollicite quaesivit, utrum possint legitime dissolvi. Cui secundum tramitem legum breviter respondi, quia, quod contra leges praesumitur, per leges dissolvi meretur[1]). Unde et scribit papa Nicolaus: Coniugium facit consensus, non coitus. Qui consensus si forte solus in nuptiis defuerit, caetera omnia cum ipso coitu celebrata frustrantur[2]). Quibus auditis rogavit me, ut scriberem vobis, quatenus tales nuptias aut fieri non permitteretis, aut factas dissolvi praeciperetis. Non enim ignota vobis sunt quae scribimus et ideo de hac re tam pro legum observatione quam pro eius amore, quod ad officium vestrum pertinet, facere vos monemus, quatenus hoc exemplo caeteri doceantur, ne imaginariis immo falsis nuptiis de caetero copulentur. Quae sint personae, de quibus agitur, a praetextato cancellario vobis notificabitur"[3]).

In der um das Jahr 1170 in Deutſchland entſtandenen Summa Coloniensis heißt es: „Postremo si adeo desiderabitur in coniugio hic limes annorum, ut absque eo non sit verum coniugium sed illicitum contubernium, provenit ut pluraque (!) non sint legitima coniugia auctore ecclesia celebrata. Paterna enim sollicitudo filiarum infamiam metuens et lubrico aetatis prospiciens opitulante sibi in hoc ecclesia quasdam ante tempus praescriptum nuptui tradit. Et quis nunc fidelem ponit calculum aut verus exsistet supputator annorum, ut sciat ecclesia, ubi sint vel non sint coniugia? Hic latet verum"[4]).

---

1) Iſt e. Ausſpruch v. Johann VIII. C. 10, D. X.

2) C. 2, C. XXVII, q. 2. Oben S. 563.

3) Epist. Nr. 243. Migne, Patrol. lat. CLXII, 250.

4) Nach Hörmann, Die desponsatio impuberum, S. 100, der hiezu eine Kopie Fickers von Cod. Bamberg. D. II, 17, p. 271 sqq.

Hauptſächlich aber waren es Fürſtenkinder, welche aus wichtigen Gründen z. B. zur Beilegung von Streitigkeiten — „pro bono pacis“, wie die Quellen ſich ausdrücken —[1]) ſo frühe ſchon vermählt wurden[2]). Und daß die Sitte gerade in Deutſchland ſehr verbreitet war, Beweis deſſen iſt, daß die von der desponsatio impuberum handelnden päpſtlichen Dekretalen beſonders an die Biſchöfe im germaniſchen Rechtsgebiet gerichtet ſind[3]).

Als Parallele zu dieſer der perſönlichen Freiheit ſchnurſtracks zuwiderlaufenden Übung kann angeführt werden, daß im erſten chriſtlichen Jahrtauſend die Eltern auch ihre unmündigen Kinder für den Ordensſtand beſtimmten und dieſe dann zeitlebens im Kloſter zu bleiben hatten nach dem Satz: Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit[4]). Erſt Cöleſtin III hat ſolchen, wenn ſie, in die Jahre der Pubertät eingetreten, nicht im Kloſter bleiben wollten, geſtattet, dasſelbe zu verlaſſen[5]).

Zu der in Rede ſtehenden Übung, daß die Eltern ihre noch unmündigen Kinder verlobten und verehlichten, mußten aber notwendig auch die Kanonen Stellung nehmen. So ſehr dieſelben nun, wie bemerkt, den consensus der Nupturienten

---

benützte. Über Alter und Herkunft der im Druck nicht vorhandenen Summa vgl. Schulte, Geſch. d. Quell. u. Litt. d. kanon. Rechts I (1875), 223 f.

1) Hörmann a. a. O. S. 14. Vgl. c. 2, X de despons. impub. IV, 2.

2) Eine Reihe von Beiſpielen von Verlobungen und Vermählungen unmündiger Fürſtenkinder bei Ficker in dem oben S. 562, A. 4 angeführten Aufſatz und bei H. Eicken, Geſchichte und Syſtem der mittelalterlichen Weltanſchauung. 1887. 448 f. Über dieſe Erſcheinung überhaupt: Th. Achelis, Die Entwicklung der Ehe. 1893. 35 f.

3) Hörmann a. a. O. S. 15.

4) C. 3 (Conc. Tolet. IV a. 633, c. 49), 6 (Syn. v. Tribur a. 895, c. 27), C. XX, q. 1.

5) C. 6, X de vita et honest. cleric. III, 1.

betonten, ſo fehlt es doch auch nicht an gegenteiligen, die alles in die Hand der Eltern legen. So heißt es bei Ambroſius: Honorantur parentes Rebeccae muneribus, consulitur puella non de sponsalibus; illa enim exspectat iudicium parentum; non est enim virginalis pudoris eligere maritum[1]". Poenitentiale Theodori II, 12, § 36 lautet: „Puer usque ad XV. annum sit in potestate patris sui; tunc se ipsum potest monachum facere; puella vero XVI vel XVII annorum, quae ante in potestate parentum sunt. Post hanc aetatem patri filiam suam contra eius voluntatem non licet in matrimonium dare" [2]). Im Codex Frisingensis c. 4—6 heißt es: Tria legitima coniugia in scripturis leguntur. Primum legitimum est virgo casta in virginitate data viro legitime et reliqua quae sequuntur in praedictis. Secundum virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata. Si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir, quantum iudicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae eius. Tertium filia praedicta deprehensa. Si non fuerit voluntas patris, trahet eam a praedicto viro et tradet eam alii et dotabit eam et legitima erit ei. Sed primum his duobus praefertur" [3]). Nicht mit Unrecht ſagt daher Freiſen: „Das väterliche Recht wird ſonach überall betont. Vor der Mündigkeit iſt dieſes Recht bei allen Kindern, ſeien es Söhne oder Töchter, abſolut. Nach der Mündigkeit ſoll dieſes väterliche Recht unter Zuziehung des Willens der Kinder ausgeübt werden" [4]).

Beſonders aber kommt bei Beurteilung des Verhaltens der Kardinallegaten 1160 der gleichzeitige, damals ſo gut wie

1) De Abraham. L. I, c. ultim. Iſt c. 13, C. XXXII, q. 2.

2) F. W. H. Waſſerſchleben, Die Bußordnungen der abendländiſchen Kirche. 1851. 217.

3) Iſt c. 8, C. XXXVI, q. 2.

4) Freiſen, Geſch. d. kanon. Eherechts 313.

allein maßgebende Gratian in Betracht. Im unmittelbar Vorangegangenen ſind bereits zwei von ihm aufgenommene Kanonen angeführt worden, welche die Berechtigung der Eltern, ihre Kinder auch gegen deren Wille zu verehlichen ausſprechen. Beſonders wichtig aber iſt c. 2, C. XXXI, q. 2: „Tua sanctitas nos requisivit, frater venerande, de filio adulto, quem pater matrimonium contrahere vult, si sine voluntate filii adulti facere potest. Ad quod dicimus, si aliquo modo non consentit filius, fieri non potest. Potest autem de filio nondum adulto, voluntas cuius nondum discerni potest, pater eum, cui vult, in matrimonium tradere et postquam filius pervenerit ad perfectam aetatem, omnino observare et adimplere debet. Hoc ab omnibus orthodoxae fidei cultoribus sancitum a nobis tenendum mandamus“. Dieſer ſo eigentümliche Kanon, der gar nicht in ſeine Umgebung hineinpaßt, beſagt alſo, daß der Vater in rechtsverbindlicher Weiſe ſein unmündiges Kind, das ſeinen Willen noch gar nicht äußern, den man deswegen auch noch nicht erkennen kann, verheiraten könne.

Näherhin wird dieſer Kanon als „Palea“ bezeichnet und trägt die Inſkription: „Econtra Hormisda Papa scribit Eusebio episcopo“.

Daß derſelbe aber Hormisdas nicht zugehört, darüber iſt die moderne Kritik einig. Nur Kekule von Stradonitz ſucht ſeine Echtheit, aber vergeblich zu verteidigen [1]). Jedenfalls aber ſah man ihn in der zweiten Hälfte des 12. und in der erſten des 13. Jahrhunderts für echt an, wie ſeine Aufnahme in die Compilatio prima (c. 2, de desponsatione impu-

1) C. 1, X IV, 2. Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXIII, 385 ff., wo auch Literatur hierüber bemerkt iſt. Vgl. aber namentlich hiegegen: A. Thiel, Epistolae Roman. Pontif. genuinae ... a S. Hilario usque ad Pelagium II. 1868. 1006.

betum, IV, 2) und ſogar in die Dekretalen Gregors IX (c. 1, X h. t. IV, 2) beweist.

Die Bezeichnung „Palea“ aber beſagt, daß nicht Gratian den Kanon aufnahm, ſondern nachfolgende Dekretiſten, vielleicht ſchon Paucapalea, von dem ja ſolche ſpätere Zuſätze den Namen „Palea“ führen[1]). Doch kennt Roland denſelben allem nach noch nicht[2]). Aber bereits Rufin, zwiſchen 1157 und 1159, erwähnt ihn: „Sed huic distinctioni videtur adversari capitulum quoddam Ormisdae papae, quod sic incipit „Tua sanctitas requisivit“. Ibi namque dicitur, quod, si pater filio nondum adulto desponsaverit aliquam, postquam filius in perfectam aetatem venerit, omnino observare et adimplere debet, quod pater spopondit. Sed credendum est hoc ex generalibus constitutis et ex more contrario ecclesiae penitus abrogatum esse“[3]). Von da ab iſt der Kanon ſicher; denn auch Johannes Faventinus, deſſen Summa bald nach 1171 entſtand[4]), ſodann die Collectio Parisiensis II, die vor 1179 verfaßt wurde[5]) und die 1187 vollendete Summa des Huguccio[6]) erwähnen denſelben.

1) Er erwähnt ihn aber in ſeiner Summa p. 124 nicht. So geht Kekule von Stradonitz a. a. O. 386 etwas zu weit.

2) Summa 157.

3) Summa 474. Singer bemerkt dazu: »Postea decreto insertum in (palea) c. 2, C. XXXI, q. 2«.

4) Hörmann a. a. O. S. 93. Er benützt eine Kopie Fickers aus Cod. Monac. 3873, fol. 108 sq. Über das Alter dieſer Summa Schulte, Geſch. d. Quell. I, 137 ff.

5) Titulus LXXX de coniugio impuberum, c. 2. E. Friedberg, Die Kanones-Sammlungen zwiſchen Gratian und Bernhard von Pavia. 1897. 44. Über die Zeit der Entſtehung 29 ff.

6) Kekule v. Stradonitz a. a. O. 387. Er meint aber, Huguccio ſei der erſte, der den Kanon ausdrücklich erwähne. Hörmann a. a. O. 201, der eine Kopie Fickers aus Cod. Monac. 10247 und Cod. Bamberg. P. II, 28 benützen konnte, zeigt, daß zu Huguccios Zeit der Kanon berits als „Palea“ im Dekret ſtand: „In illa tamen palea Ormisdae,

Wie ſtellte ſich nun die Doktrin, die, wie wir oben geſehen, den consensus liber zur Eheſchließung ſo energiſch betonte, zu dieſem damit gar nicht vereinbaren c. 2, C. XXXI q. 2? Rufin weiß ſich, nachdem er in Erklärung von q. 2 und 3 der C. XXXI aufs neue die Notwendigkeit des freien Willens zur Verehlichung auch der Unmündigen betont hat, nur dadurch vor dem fraglichen Kanon zu retten, daß er ſagt, es ſei anzunehmen (credendum), daß derſelbe durch das entgegengeſetzte gemeine Recht und die Übung der Kirche gänzlich abrogiert ſei[1]. Genau ſo drückt ſich Johann von Faenza aus[2]. Huguccio ſagt: „Honestum quidem esset, ut sponsioni paternae starent, sed non compelluntur. In illa tamen palea Ormisdae papae scilicet: Tua sanctitas dicitur, quod si pater filio nondum adulto aliquam desponsaverit, debet filius veniens ad adultam aetatem omnino observare, quod pater spopondit. Sed vel loquitur de consilio et honestate vel omnino derogatum est ei“[3]. So war es die ſchließliche Auffaſſung der Dekretiſten, daß die aus ſolcher Verheiratung hervorgegangene Pflicht des Kindes nur Anſtands- nicht aber Rechtspflicht ſei. Dahin ſprach ſich dann auch Bernhard von Pavia[4] und die Gloſſe[5] aus.

Im Hinblick darauf faßt Kekule von Stradonitz ſeine Anſchauung über das unbeſchränkte Verlobungs- bezw. Verehelichungsrecht der Eltern gegenüber ihren unmündigen Kindern, wie es anſcheinend — aber auch nur anſcheinend — noch in c. 1, X de desponsatione impuberum IV, 2 ausgeſprochen iſt, dahin

---

papae scilicet: Tua sanctitas dicitur etc.«. Über das Alter von Huguccios wichtiger Summa Schulte, Geſch. d. Quell. I, 161 ff.

1) Summa 473 sq.

2) Hörmann a. a. O. S. 93.

3) Hörmann a. a. O. S. 201.

4) Summa decretalium. Ed. Laspeyres. 1860. 341 sq.

5) „Casus“. C. 1, X de desponsat. impub. IV, 2.

zuſammen: „Das c. Tua nos iſt echt, jedenfalls ſehr alt, höchſt wahrſcheinlich von Hormisdas. Es iſt ebenſo wie c. 13, C. XXXII, q. 2. zu einer Zeit entſtanden, als das Recht der Kirche ſich im weſentlichen noch an das römiſche bezw. jüdiſche Recht anſchloß. Der Rechtszuſtand in jenem alten Kirchenrecht war, daß der mündige Sohn ohne ſeinen Konſens rechtsgiltig nicht deſpondiert werden konnte, anders der unmündige Sohn. Letzterer war, ſobald er mündig geworden war, zur Erfüllung der Ehe verpflichtet. Seit der Zeit, in welcher das Erfordernis aufkommt, daß der consensus liber ſein müſſe (a. 863), werden c. Tua nos und c. 13, C. XXXII, q. 2 nur noch als ein debitum honestatis non necessitatis feſtſetzend aufgefaßt. Dieſer Anſchauung verdanken ſie ihre Aufnahme in das Decretum bezw. die Gregoriana. Dieſe Auffaſſung iſt herrſchend und rechtsgiltig durch Gewohnheitsrecht“[1]).

Allein ſo klar wie zum Schluß die Dekretiſten ſich über den Kanon „Tua sanctitas nos“ waren, müſſen nicht auch die Legaten Alexanders III ſchon im Jahre 1160 über denſelben geweſen ſein. Zunächſt ſtand doch Kanon gegen Kanon, ſpeziell c. un. C. XXX, q. 2, welcher die Verehelichung von Kindern in der Wiege als nichtig erklärte, gegen c. 2, C. XXXI, q. 2, welcher die Verehelichung eines unmündigen Kindes durch den Vater als rechtsgiltig anſah. Da konnten ſie doch ſchwanken, um ſo mehr als gar viel auf dem Spiele ſtand. Auch derjenige Dekretiſt, welcher als der erſte c. 2, C. XXXI, q. 2 erwähnt und ſich über ſeine Geltung ausſpricht, Rufin, drückt ſich doch mit einer gewiſſen milderen Färbung dahin aus, daß anzunehmen ſei (credendum), daß derſelbe durch das entgegengeſetzte gemeine Recht und die Übung der Kirche gänzlich abrogiert ſei[2]). Auch ſtand der fragliche, dem Konſens der

1) A. a. O. 393 f., 397 f.

2) Vgl. oben S. 572.

Kinder abträgliche Kanon gegenüber den vielen ihn fordernden Kanonen nicht allein. Wenn wir auch abſehen wollen von c. 8, C. XXXVI, q. 2 [1]), ſo konnten ſich die Legaten noch auf c. 13, C. XXXII, q. 2 berufen. In dieſem war ausgeſprochen, daß mündige Töchter in ihrer Verehelichung vom Gutachten (iudicium) ihrer Eltern abhängig ſeien [2]). Warum hätte da ein debitum necessitatis, den elterlichen Willen zu erfüllen, nicht auch für einen unmündigen Sohn und eine unmündige Tochter ſollen beſtehen können [3])? Über dieſen letzten Kanon ſchreibt freilich Scherer: „Ebenſowenig will Ambroſius einen Rechtsſatz ausſprechen, wenn er ſagt, die ſittſame Tochter wähle keinen Mann, ſondern nehme vielmehr den vom Vater ihr beſtimmten an" [4]). Allein den Legaten trat der Kanon wie jeder andere im Dekret Gratians gegenüber, nämlich als Rechtsſatz.

Am richtigſten dürfte die Situation, in der ſich die Legaten Alexanders III. im betreffenden Fall befanden, Hörmann gezeichnet haben. Er ſagt, daß die Kirche bei derartigen, nicht ſeltenen Fällen in Konflikt kam. Sie habe daher auch keine ſichere Praxis eingehalten, ſondern unter Umſtänden den Abſchluß der Sponſalien und die mit der Eheſchließung verbundenen Feierlichkeiten nicht nur vor der Mündigkeit, ſondern, wenn es an ihrem Intereſſe lag, auch vor dem ſiebten Jahre geſtattet. „Da nun dieſe Sitte frühzeitiger Vermählung noch unmündiger Kinder ſehr verbreitet war und der Mangel klarer kirchlicher Beſtimmungen ſich um ſo fühlbarer machte, als die Normen der einzelnen weltlichen Rechte nicht durchaus der Auffaſſung der Kirche entſprachen, ſo darf man hierin wohl den Anlaß erblicken, der die Stellungnahme der Kirche zu

1) Vgl. oben S. 569.
2) Vgl. oben S. 569.
3) So auch Kekule v. Stradonitz a. a. O. 397.
4) Handbuch des Kirchenrechts II, 128[54].

dieſer Frage (ſeit Alexander III) in ſo hervorragender Weiſe zur Folge hatte. Wenn die Kirche hier vor allem den Grundſatz freier Eheſchließung feſthalten wollte, andererſeits aber jener Sitte nicht ſcharf gegenüber zu treten beabſichtigte, ſo blieb ihr kein anderer Ausweg, als die desponsatio impuberum als Eheſchließungsakt, was ſie nach der Form und dem Standpunkt des weltlichen Rechtes auch war, anzuerkennen, jedoch zur Sicherung des Rechtes freier Selbſtbeſtimmung eine nachträgliche bindende Konſenserklärung des mündig gewordenen Deſponſierten zu fordern[1])."

Unter dieſen Umſtänden kann das Verhalten der päpſtlichen Legaten in der engliſch-franzöſiſchen Eheſache im Jahre 1160 nicht kategoriſch als „wider Recht" gehend bezeichnet werden.

5.

Die Topographie des Buches Nehemias.

Von Miſſionar G. Gatt, Gaza.

Allgemeine Vorbemerkungen. Das Buch Nehemia enthält unter allen Büchern der Bibel weit aus am meiſten topographiſche Angaben bezüglich Jeruſalems; ja ſelbſt bei Joſephus finden wir nirgends eine ſolche kompakte Maſſe topographiſcher Angaben in Bezug auf die hl. Stadt. Die Exegeten und die Paläſtinologen beſchäftigten ſich daher von jeher viel mit der Erklärung der topographiſchen Partien dieſes Buches, hatten jedoch bisher nicht viel Glück dabei. Die Einen finden

1) A. a. O. S. 116 f.

keine ſicheren Anhaltspunkte zur Ermittelung der in dieſem Buche genannten Örtlichkeiten. Dieſen Peſſimiſten ſchloß ſich neueſtens Dr. Mommert an. Ihm ſind alle Belege aus dem Buche Nehemia „unſichere Vorausſetzungen“ (Top. I. 270), „die ſo dunkler Natur ſind, daß ſie weder für dieſe noch für jene Deutung ins Gewicht fallen“ (I. 353), „unbekannte Örtlichkeiten“ (I. 365), die wiſſenſchaftlich nicht verwendet werden können. Andere finden im Buche Nehemia keine Schwierigkeiten; ſie verſtehen es, die Ortslage der in demſelben genannten Örtlichkeiten genau zu beſtimmen. Dieſen Optimiſten ſchloß ſich in neueſter Zeit P. Germer-Durand an, „der den Angaben des Buches Nehemia mit Leichtigkeit zu folgen vermag, obwohl dies die meiſten Erklärer für ſehr ſchwer oder gar unmöglich halten“. (Top. Echós. 1903. 38. 14.). Die meiſten Gelehrten ſchlagen einen mittleren Weg ein; ſie geben zu, daß die topiſchen Angaben des Buches Nehemia ſehr dunkel ſind, glauben jedoch dieſe Dunkelheiten größtenteils aufklären zu können. Wir beneiden die Optimiſten, die alles wiſſen, bedauern die Peſſimiſten, die nichts wiſſen, und ſchließen uns der Mittelpartei an, die ebenfalls ihre Unwiſſenheit eingeſteht, ſich aber nicht hinter derſelben verſchanzt, ſondern die betreffenden Dunkelheiten aufzuklären ſucht, aber nicht charlataniſch, ſondern wiſſenſchaftlich.

Worin beſteht die Dunkelheit des Buches Nehemia? Die Unklarheit des Buches Nehemia iſt nicht eine abſolute, ſondern nur eine relative d. h. ſie beſtand nicht für ſeine Zeitgenoſſen, welche die Lage der betreffenden Örtlichkeiten genau kannten, ſie beſteht nur für die Nachwelt, welche dieſe Lokalkenntnis verloren hat. Dazu kommen vielleicht noch einige Textverderbniſſe. Die Copiſten waren aller Lokalkenntnis bar; daher wäre es gar nicht zu verwundern, wenn der Text im Laufe der Zeit verdorben worden wäre; dennoch ſcheint die Text-

verderbnis von den Perſonennamen, die uns nicht intereſſieren, abgeſehen, nicht von Bedeutung zu ſein. Denn ob die 2, 13 genannte Quelle aʿen ha-tanim oder ʿaen ha-teenim und das in deren Nähe gelegene Tor schaar ha-aschfot oder schaar hoschfot hieß, iſt topiſch ziemlich gleichgültig. Mehr Bedeutung hat ſchon der durch Dittographie aus hemma entſtandene migdal hammea; mehr hierüber findet man in der Revue biblique. Sehr bedenklich iſt 3, 27 der Ausdruck Ophel, wofür in der Vulgata templum ſteht. Dieſe Stelle ſollte textkritiſch gründlich unterſucht werden. Abgeſehen davon werden ſich kaum erhebliche Textverderbungen nachweiſen laſſen. Wir glauben demnach annehmen zu können, daß der einſchlägige Text des Buches Nehemia ſogut erhalten iſt, daß es ſich der Mühe lohnt, denſelben bei Ermittlung der Lage der darin genannten Örtlichkeiten zu Grunde zu legen.

Nehemias baute keine neue Mauer; er reſtaurierte nur die damals noch beſtehenden Mauern der Stadt. Beweis dafür iſt der Umſtand, daß ſich Nehemias, wenn er von der Mauer oder den Mauern redet, des beſtimmten Artikels bedient z. B. „Laßt uns die Mauern Jeruſalems bauen, nibne et-homat Jeruschalaim (2, 17). Der Artikel iſt durch den st. c. erſetzt. „Die Mauer wurde vollendet in 52 Tagen“ (6, 15). Da während des Exils in Jeruſalem offenbar keine neue Stadtmauer gebaut wurde, ſo müſſen wir annehmen, daß die von Nehemias reparierten Stadtmauern ſchon zur Zeit der Könige von Juda beſtanden. Bezüglich der Topographie des Buches Nehemia ſind die Stadtmauern weitaus das wichtigſte; dieſelben ſind gleichſam der Aufzug, die Tore und die monumentalen Bauten der Einſchlag. Wer über die damalige Richtung der Stadtmauern irrige Anſichten hat, kann die Topographie des Buches Jeremias unmöglich ergründen; darum mußten auch die diesbezüglichen Verſuche der meiſten

Paläſtinologen kläglich mißlingen, weil ſie über die Richtung der Mauer ganz verkehrte Anſichten hatten. Das Buch Nehemia gibt uns hierüber keine direkten Aufſchlüſſe, die Angaben der übrigen alten Urkunden ſind ebenfalls ungenügend; hier konnten nun ſyſtematiſch betriebene Ausgrabungen Licht bringen. Dies iſt denn auch endlich der Hauptſache nach geſchehen namentlich an der Südſeite Jeruſalems. Die Ausgrabungen Guthe's, Schick's, Bliß's und anderer haben noch manche Überreſte der alten Mauer zu Tage gefördert und deren Richtung mit ziemlicher Sicherheit feſtgeſtellt, ſo daß man ihnen im allgemeinen mit Beruhigung folgen kann. Zwar bleiben an der Nordſeite Jeruſalems noch einige zweifelhafte Stellen; dies hat jedoch nicht viel zur Sache, da die Topographie des Buches Nehemia ihren Schwerpunkt auf der Südſeite hat.

Da die Reparatur der Mauer nur 52 Tage in Anſpruch nahm, müſſen wir annehmen, daß dieſelbe nur einen unbedeutenden Umfang hatte, oder daß bedeutende Strecken derſelben keiner Reparatur bedurften und daß die der Reparatur bedürftigen Stellen nicht bedeutend beſchädiget waren, auch daß das erforderliche Baumaterial abgeſehen von Bauholz ſchon vorhanden war. Wir geben der letzteren Alternative den Vorzug, denn nichts ſpricht dafür, daß die Stadt der Könige von Juda gar ſo klein war, wie Germer-Durand meint.

Manche Paläſtinologen glaubten dann und wann, je zwei verſchiedene Tore zuſammen werfen zu können. Es iſt wohl richtig, daß ein Tor mehrere Namen haben kann, allein nichts ſpricht dafür, daß dies im Buche des Nehemias der Fall ſei. So hat man im Widerſpruch mit dem Texte das Quelltor mit dem Waſſertor, das Taltor mit dem Schaftor, das Taltor mit dem Tore Ephraim, das alte Tor mit dem Ecktor zuſammen geworfen. Dagegen ſind der Königsteich und der Teich der Leitung offenbar identiſch.

Die im Buche Nehemia erwähnten Örtlichkeiten ſind nicht ohne Ordnung durch einander gewürfelt, ſondern bilden der Hauptſache nach eine fortlaufende Reihe ohne Rückgriffe. Beweis dafür ſind die Ausdrücke ʿal jadaw und acheraw. Die Ausdrücke ʿal jadaw oder ʿal jadam finden ſich 3, 1—15 im ganzen 13 mal; ʿal jadaw heißt nicht „in ſeinem Dienſte“, wie Seiſenberger (Neh. 65) meint, ſondern juxta eum, neben ihm, ʿal jadam, juxta eos neben ihnen d. h. wo der Eine zu bauen aufhörte, begann der Andere ſeine Arbeit. Von v. 16 bis 31 ſteht 2mal ʿaljadaw und 15mal acheraw in derſelben Bedeutung „hinter ihm, nach ihm, neben ihm post eum“, lokal nicht zeitlich gefaßt. Beim Baue der Tore werden dieſe Partikeln jedenfalls weggelaſſen, weil diesbezüglich eine Ortsbeſtimmung nicht nötig war. Jene Mauerteile, die durch die erwähnten Partikeln mit einander verbunden ſind, bildeten jedenfalls ein zuſammenhängendes Ganze. Der Umſtand, daß beim Baue der Tore dieſe Partikeln fehlen, iſt noch kein Beweis dafür, daß die Tore mit dem unmittelbar vorher erwähnten Mayerſtücke nicht zuſammenhingen. Da wo ſonſt dieſe Partikeln fehlen, ſpringt der Bericht möglicherweiſe auf eine andere Mauer über. Da demnach die in dieſem Buche erwähnten Örtlichkeiten der Hauptſache nach eine geſchloſſene Reihe bilden, ſo genügt es, ein Glied dieſer Kette ſicher zu faſſen, um die Ortslage der übrigen ermitteln zu können. Dazu kommt noch, daß uns Nehemias dieſe Reihe der Hauptſache nach zu drei verſchiedenen Malen vorführt und ſich ſo in gewiſſer Weiſe ſelbſt kontroliert.

Siebenmal begegnet uns der Ausdruck midda schanit, mensura secunda, eine zweite oder andere Strecke. Dieſer Ausdruck wird verſchieden gedeutet. Einige Erklärer nehmen an, daß die betreffende Partie ſchon anderswo ein Mauerſtück hergeſtellt hatte; allein dies läßt ſich nur bezüglich der Thekuiter

37*

beilegen. Schick meint, daß unter dieſen anderen Stücken „Vormauern“ gemeint ſind. Dieſe Vormauertheorie wurde nur im Intereſſe der S.O.-Hügel-Theorie erfunden, um die betreffenden Mauerſtücke auf dem S.O.-Hügel leichter unterbringen zu können. Dagegen ſpricht folgendes: Unmöglich kann angenommen werden, daß Nehemias unter den gegebenen Umſtänden ſeine Bautätigkeit auf allenfallſige Vormauern ausgedehnt habe. Dazu kommt noch, daß Jeruſalem an der Südſeite nach dem Berichte des Joſephus nur eine Stadtmauer hatte, was auch zur Zeit des Nehemias der Fall geweſen ſein muß. Endlich iſt dieſe Vormauertheorie unvereinbar mit den Partikeln ʿal jadaw und acheraw. Ich glaube, unter midda schanit iſt einfach ein anderes vom vorhergehenden verſchiedenes Mauerſtück zu verſtehen.

Bei Ermittelung der Ortslage der im Buche Nehemias genannten Örtlichkeiten ſtellt man ſich natürlich zuerſt die Frage, ob nicht vielleicht einige derſelben anderswoher bekannt ſind. Allein damit kommen wir nicht weit; denn viele dieſer Örtlichkeiten ſind uns nur aus dem Buche Nehemias bekannt und jene, welche auch anderswo genannt werden, ſind uns meiſtens der Ortslage nach unbekannt. Einiges Licht erhalten wir indeſſen doch dabei. So kennen wir z. B. aus der Bibel den 3, 25 erwähnten Palaſt der Könige von Juda, aus Joſephus den mehrmals erwähnten Ophel und das 12, 39 erwähnte Haus des Herrn bezüglich der Ortslage ganz genau. Dazu kommen noch einige wertvolle Orientierungspunkte. Dazu gehört allererſt das Tor Ephraim, welches nur an der Nordſeite Jeruſalems geſucht werden kann; dazu kommt ferner das Quelltor, der Teich der Leitung und der Garten des Königs, welche nur in der Gegend von Siloe gelegen haben können. Dazu kommen ferner die Ausdrücke gai und nahal, von denen nach allgemeiner Annahme erſterer das Hinnom-Tal und letzterer

das Kidron=Tal bezeichnet. Dieſer Canon iſt zwar nicht unfehlbar; allein ich wüßte nicht, was man dagegen einwenden könnte. Dazu kommen ferner die Ausdrücke ʿala und ʿabar in der Bedeutung hinaufgehen und hinübergehen. Es iſt wohl wahr, daß es nicht immer angezeigt iſt, dieſelben zu preſſen; allein warum ſollte man dieſelben nicht wörtlich nehmen, wenn dem nichts entgegen ſteht. Jedenfalls wird ʿabar in der Bibel nie zur Bezeichnung einer geraden Bewegung nach aufwärts oder abwärts gebraucht. Dahin gehören ferner die Ausdrücke Stufen der Stadt Davids, Gräber Davids und Haus Davids; allein dieſelben haben heutzutage keinen Wert, da die Lage der Stadt Davids auf dem S.W.=Hügel angeſtritten wird. Ein beliebter jedoch trügeriſcher Orientierungs=Punkt iſt auch die Drachenquelle, welche der intermittierende Marien=Brunnen ſein ſoll, in welchem angeblich ein Drache haust. Eher könnte man hier wohl an den Drachenteich des Joſephus denken. Nach dieſen Vorbemerkungen können wir nun in's Einzelne eingehen.

Das Haus des Nehemias. Nehemias war ein hoher Hofbeamter des Königs von Perſien und reiſte als außerordentlicher Bevollmächtigter desſelben nach Jeruſalem. Ein ſolcher Mann konnte nicht in einem gewöhnlichen Hauſe wohnen; in dieſem Falle wäre es auch gar nicht nötig geweſen, den König in verblümter Weiſe zu bitten, das Haus, in dem er einkehren würde (2, 8), zu bauen. Im alten Palaſte der Könige kehrte er nicht ein, denn dort reſidierte nach 3, 21 der Hoheprieſter Eliaſib. Auch in der Bira des Hauſes d. i. im Tempelkaſtell kehrte er nicht ein, denn dieſelbe wird 2, 8 ausdrücklich von ſeinem Wohnhaus unterſchieden. Auch in der Reſidenz des perſiſchen Statthalters nahm er nicht Wohnung, denn dieſelbe war ſchon beſetzt und bedurfte keines Neubaues mehr. Was bleibt da für Nehemias noch übrig als die Akropolis von Jeruſalem, der alte Millo an der Stelle

Digitized by Google

der heutigen Kala'a. Darum verließ er bei ſeinem nächtlichen Ritte die Stadt am Taltore, welches daneben lag, und kehrte an derſelben Stelle wieder in die Stadt zurück.

Der nächtliche Ritt des Nehemias. Nachdem er in Jeruſalem drei Tage geruht, erhob er ſich zur Nachtzeit, um kein Aufſehen zu erregen, mit nur wenigen Männern, um den Zuſtand der Stadtmauer in Augenſchein zu nehmen. Dabei konnte er dieſelben namentlich an der Südſeite nur von Ferne betrachten, da unmittelbar an derſelben kein Weg war. Wir müſſen darum annehmen, daß er zu dieſem Ausfluge eine mondhelle Nacht gewählt habe. Nehemias ritt wahrſcheinlich auf einem Eſel; die Männer, die ihn begleiteten, gingen zu Fuß. Nehemias ging beim Tal-Tor (scha'ar ha-gai) hinaus. Wir verſetzen dasſelbe an die Südſeite der Kalaa', wo Schick noch Überreſte davon gefunden. Der Beweis dafür folgt ſpäter. Es fragt ſich nun: ging Nehemias ſüdlich oder nördlich um die Stadt herum? Offenbar ſüdlich, denn er erwähnt zwiſchen Tal- und Quelltor nur ein einziges Tor, nämlich das Düngertor. Dies wäre abſolut unmöglich geweſen, wenn er vom Taltor aus nördlich um die Stadt herumgeritten wäre. Nun kennen wir die Hauptrichtung, in welcher die im Buche Nehemia erwähnten Örtlichkeiten auf einander folgen. Nehemias ging alſo vom Taltor aus das Hinnomtal hinab, im Angeſichte des Düngertores und des Drachenbrunnens. Das Dünger-Tor lag an der S.W.-Ecke des S.W.-Hügels unterhalb des Cönaculums, wo M. Bliß noch Überreſte davon gefunden. Der Drachenbrunnen war ein Ausfluß der ſalomoniſchen Waſſerleitung neben dem Sultansteich, dem Schlangenteich des Joſephus und lag gerade da, wo auch jetzt die genannte Leitung Waſſer abgibt. Nehemias erwähnt zwiſchen dem Tal- und Quelltor nur ein einziges Tor und in der Tat genügte auch ein einziges dort.

Vom Düngertor ging Nehemias (unten im Tale, denn oben an der Mauer war kein Weg) zum Quelltor und zum Königsteich hinüber (waeebor). Dieſe Ausdrucksweiſe paßt gut zur Boden-Beſchaffenheit; denn vom Düngertor geht es unten im Tale faſt eben zum Königsteich hinüber. Dieſer Teich kann kein anderer ſein als der große Siloe-Teich, birket el hamra neben den königlichen Gärten. Hier iſt wohl zu beachten, daß das Quell-Tor vor dem Teiche genannt wird. Nehemias kam alſo zuerſt zum Tore und dann erſt zum Teiche. Klaiber irrt ſich alſo gewaltig, wenn er meint, Nehemias ſei, um zum Quelltor zu gelangen, über das Tyropoion hinüber gegangen. Hieraus folgt, daß das Quelltor nicht an der Süd-ſpitze des Oſthügels, ſondern an der S.O.-Spitze des Weſt-hügels lag. In der Tat weiſen alle beſonnenen Paläſtino-logen beider Parteien dem Quelltore dieſe Lage an.

„Da war kein Platz „weiter zu gehen“ für den Eſel, den Nehemias ritt“, d. h. der Weg war derart mit Gerölle ver-rammelt, daß der Eſel nicht mehr weiter konnte. Hier ſtreiten ſich die Paläſtinologen um den Ort, wo dieſes Gerölle lag, denn ſie meinen dieſes Gerölle müſſe gerade von der Stadt Davids heruntergekollert ſein, als ob es keinen andern Urſprung haben konnte. Das Gerölle lag nicht im Kidron-Tale, ſondern im Tyropoion-Tale am Königsteiche. Da ſtieg Nehemias ab und ging zu Fuß den nahal hinauf. Hier wird wieder um den nahal geſtritten. Iſt darunter das Kidron-Tal zu verſte-hen oder das Tyropoion? mit anderen Worten: ging Nehe-mias das Kidrontal hinauf oder das Tyropoion? Hierauf läßt ſich eine ganz beſtimmte Antwort geben. Nehemias ging das Kidron-Tal hinauf nicht das Tyropoion; ja Nehemias dachte gar nicht daran, das Tyropoion hinauf zu gehen. Dies ergibt ſich ſchon aus der Natur der Sache; Nehemias wollte die Stadtmauer in Augenſchein nehmen; alſo mußte er außen

um dieſelbe herumreiten. Doch dieſen Grund laſſen die Paläſtinologen nicht gelten; es gibt indeſſen noch einen anderen, den ſie gelten laſſen müſſen und dies iſt der Ausdruck la'abor. Am Königsteich fand der Eſel keinen Raum weiterzugehen d. h. hinüber zu gehen; Nehemias wollte alſo nicht das Tyropoion hinauf, ſondern ins Kidron-Tal hinüber reiten. Nehemias umkreiſte nun die Stadtmauer öſtlich und nördlich ohne nähere Angaben zu machen und kehrte durch das Taltor wieder in ſeine Reſidenz, in die Akropolis, zurück. Einige Paläſtinologen, die nicht hebräiſch verſtehen, bilden ſich ein, daß Nehemias auf halbem Wege wieder umgekehrt etwa am Marienbrunnen und auf demſelben Wege wieder in die Stadt zurückgekehrt ſei. Dieſe Auffaſſung iſt grundlos und widerſinnig, denn aschub heißt nicht: ich kehrte um, ſondern: ich kehrte zurück. Hieraus folgt nicht, daß der Mauerbau in jeder Hinſicht derſelben Richtung folgte, welche Nehemias bei ſeinem nächtlichen Ritte einhielt; denn dabei waren andere Umſtände ausſchlaggebend.

Der Mauerbau. Nachdem Nehemias die Stadtmauer in Augenſchein genommen, forderte er die Männer von Israel auf, dieſelbe zu bauen, d. h. was daran ſchadhaft war, wieder auszubeſſern und namentlich die verbrannten Tore wieder herzuſtellen. Die einzelnen Mauerteile wurden nun unter die Bauleute verteilt und das ganze Werk ringsum auf einmal in Angriff genommen.

Der Hoheprieſter und die Prieſter bauten nun das Schaftor und bis zum Turme Hananeel. Das Schaftor lag nordöſtlich vom Tempel in der Nähe des heutigen bab el hotta. Den Beweis dafür übergehen wir, denn er iſt zu weitläufig. Auch findet dieſe Annahme heutzutage unter den Paläſtinologen kaum mehr Widerſpruch. Der Turm Mea hat in Wirklichkeit nie exiſtiert; darum laſſen wir denſelben unberückſichtigt.

Wohin müſſen wir uns nun wenden, um zum Turme Hananeel zu gelangen? Die Alten folgten der heutigen Nordmauer; allein dieſe exiſtierte zu Zeiten des Nehemias nicht. Südwärts können wir uns auch nicht wenden, denn in dieſem Falle käme das Ephraim-Thor an die Oſtſeite der Stadt. Alſo bleibt nichts anderes übrig, als uns weſtwärts zu wenden. Der Turm Hananeel kommt alſo an die Stelle der Pilatus-Kaſerne und war ein Beſtandteil der Tempelburg. Hernach bauten die Männer von Jericho und dann Sichur. Das Fiſchtor aber bauten die Söhne Hasnaa. Die Alten verſetzten mit Hieronymus das Fiſchtor in die Gegend des Jaffa-Tores, um es dem Meere näher zu bringen, wo die Fiſche hauſen. Daran iſt nicht zu denken. Andere ſuchen es im Tyropoion; auch dies geht nicht an. Das Fiſch-Tor muß in der Nähe von Eccehomo geweſen ſein, und war identiſch mit dem Tore Benjamin. Hernach baute Merimot, dann Meſchullam, dann Zadok und dann die Thekuiter. Hier an der Nordſeite der Stadt war die Mauer ſehr ſchadhaft, darum konnten dieſen vier Partien nur kleinere Mauerſtrecken zugewieſen werden. Das alte Tor bauten Joiada und Meſchullam. Der Ausdruck scha'ar ha-jeschana iſt vielleicht verdorben. Die Alten bringen dieſes Tor mit den Jebuſitern in Verbindung und verſetzen es an das Gerichtstor. Die Jebuſiter haben hier jedenfalls nichts zu tun; auch lag dieſes Tor nicht an der Stelle des Gerichtstores, ſondern im Wad neben dem öſterreichiſchen Pilgerhauſe. Hernach bauten Männer von Gibeon bis zur Reſidenz des perſiſchen Statthalters.

Nun ſollte eigentlich das Ephraim-Tor erwähnt werden; allein es iſt keine Rede davon; wahrſcheinlich war es nicht ſchadhaft oder ſchon wieder hergeſtellt. Das alte Jeruſalem hatte bekanntlich drei Ephraim-Tore, eines an der erſten Mauer an der Stelle des ſpäteren Gennath-Tores, eines an

der zweiten Mauer an der Stelle des ſogenannten Gerichts-tores und eines an der dritten Mauer an der Stelle des Damaskustores. Im Buche Nehemia iſt nur vom Ephraim-Tore der zweiten Mauer die Rede. Hernach bauten Uziel und dann Hanaia und ſie ließen Jeruſalem weg bis zur breiten Mauer. Was ſoll das heißen: wajazabu Jeruschalaim et dimiserunt Jerusalem? Darüber ſtreiten die Paläſtinalogen. Mit dieſen Worten will Nehemias darauf aufmerkſam machen, daß beim Neubau der Mauer ein Teil von Jeruſalem nämlich der von der alten dritten Stadtmauer umſchloſſene Stadtteil nicht mehr in den Bereich der Stadt gezogen wurde. Nehemias baute die dritte Mauer nicht mehr auf, wohl aber die zweite. Erſtere lieferte ihm ohne Zweifel viel Baumaterial. Die breite Mauer befand ſich in der Gegend des Patriarchenteiches.

Hernach baute Raphaja, dann Jadaja und dann Hattuſch. Nun ſollte das Ecktor erwähnt werden. Allein es verlautet bei Nehemias kein Wort davon; warum, wiſſen wir nicht. Eine andere Strecke baute Malkaja und den Ofenturm. Der Mangel der Partikel 'al jadaw deutet hinlänglich an, daß das Ecktor hier im Spiele iſt. Der Ausdruck migdal ha tannurim iſt möglicherweiſe verdorben; gemeint iſt der Turm Davids, ein Beſtandteil der Akropolis von Jeruſalem, die unmöglich an einer Vormauer liegen konnte. Hernach baute Sallum. Das Taltor bauten die Bewohner von Zanoach ſowie 1000 Ellen bis zum Düngertor. Das Taltor lag alſo an der Süd-ſeite des Stadtkaſtells. Die 1000 Ellen machen nicht die Ent-fernung vom Taltor zum Düngertor, denn dieſe iſt größer, ſon-dern die hergeſtellte Mauerſtrecke. Die Mauer ſcheint daſelbſt wenig beſchädiget geweſen zu ſein; darum konnte eine Partie eine ſo große Strecke herſtellen. Das Düngertor baute Malkaja. Über die Mauerſtrecke zwiſchen dem Düngertore und dem Quelltore ſagt Nehemias kein Wort. Der Grund davon iſt

nicht ſchwer zu finden. Dieſe Mauerſtrecke war noch vollſtändig unbeſchädiget; auch war von dieſer Seite her ein feindlicher Angriff ausgeſchloſſen.

Das Quelltor baute Sallum ſowie auch die Mauer des Teiches der Leitung (Siloe) am Garten des Königs und bis zu den Stufen, die herabkommen von der Stadt Davids. Die Mauer des S.O.-Hügels jenſeits des Teiches war ebenfalls unbeſchädiget, darum ſchenkt ihr Nehemias keine weitere Beachtung. Die Stufen, welche von der Stadt Davids herabkamen, lagen am oberen Ende des Teiches und gerade dort hat ſie M. Bliß wieder gefunden. Reichen ſie in ihrem gegenwärtigen Zuſtande auch nicht in die Zeiten des Nehemias hinauf ſo doch der Anlage nach. Dieſelben haben nicht Oſtrichtung ſondern S.O.-Richtung und laufen am Fuße des Weſthügels dem Tale entlang. Sie lagen nicht innerhalb der S.W.-Hügel-Mauer wohl aber unmittelbar an derſelben und der Weg von dem auf dem S.W. Hügel gelegenen Stadtteil führte über dieſe Stufen hinab. Dies genügt dem Texte des Nehemias.

Nach Sallum baute ein gewiſſer Nehemias bis gegenüber den Gräbern Davids, bis zum gemauerten Teiche und bis zum Hauſe der Helden. Das von Nehemias wieder hergeſtellte Mauerſtück zog ſich vom oberen Ende der genannten Stufen zum burdsch el Kibrit hinauf und wendete ſich daſelbſt oſtwärts; neged heißt gerade, vorne nicht ſeitwärts gegenüber; das ſogenannte Grab Davids im Cönaculum iſt demnach ausgeſchloſſen. Die Gräber Davids, der gemauerte Teich und das Haus der Helden lagen der Reihe nach am Südabhang des Unterſion zwiſchen dem burdsch el Kibrit und dem Moghrabiner-Tore, die Gräber Davids am genannten Turme unter dem dortigen Schutthaufen, der gemauerte Teich an der ſalomoniſchen Waſſerleitung, die ihn ſpeiſte, und das

Haus der Helden etwas weiter oben. Dieſe Lage der Gräber Davids entſpricht den hieraufbezüglichen Angaben der alten Urkunden hinreichend.

Nach Nehemias baute Rehum, dann Haſchabja und dann ihre Brüder zu beiden Seiten des Moghrabiner-Tores. Nachher baute Ezer eine zweite Strecke gegenüber dem Aufſteig oder der Erhebung des Rüſthauſes der Ecke: minneged ʿaloth hanneschek hammikzoa, contra ascensum firmissimi anguli. Was iſt dieſer neschek, wo lag er? Der neschek, das Rüſthaus oder das Harniſchhaus, war nach Geſenius dasſelbe Gebäude, welches III. R. 7, 2 Haus vom Walde Libanon genannt wird, worin Salomo nach III. R. 10, 17 prächtige Waffenrüſtungen aufhing. Dasſelbe heißt bei Jeſaias Rüſthaus des Waldes neschek bet hajaar, das Rüſthaus des Hauſes vom Walde. Der neschek war demnach eine Abteilung des ſalomoniſchen Palaſtes und befand ſich in der S.W. Ecke des Haram, wo man jetzt den Waffenſaal der Templer zeigt. Wir kennen demnach in Jeruſalem nur einen neschek. Derſelbe lag dem Mauerſtücke des Ezer d. i. der Südmauer der Chatunije gegenüber. Unter hammikzoa iſt hier die Ecke zu verſtehen, welche die Mauern der Chatunije mit einander bilden. Das Mauerſtück des Ezer kann keine Vormauer ſein, wie Schick will, weil es durch acheraw mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Mauerſtück verbunden iſt. Die Chatunije war damals nicht in dem Maaße mit Schutt gefüllt wie jetzt und der neschek mußte damals in noch höherem Grade den Eindruck der Höhe gemacht haben.

Nach Ezer baute Baruk eine andere Strecke heherahd. i-haharah gegen den Berg zu von der Ecke bis zum Eingange des Hauſes des Hohenprieſters Eliaſib. Unter dem Berge iſt hier der Berg des Heiligtums zu verſtehen. Dieſes Mauerſtück kann ebenfalls keine Vormauer ſein, da es durch acheraw

mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Mauerſtück verbunden iſt. Das in Rede ſtehende Mauerſtück iſt die Oſtmauer der Chatunije. Der Eingang des Hauſes des Eliaſib iſt das bekannte Doppel- oder Herlda-Tor unterhalb der Akſa. Der Hoheprieſter reſidierte alſo in einer Abteilung des ſalomoniſchen Palaſtes in der Nähe des Tempels.

Nach Baruk baute Merimot eine andere Strecke vom Eingange des Hauſes des Eliaſib bis zum Ende desſelben. Auch hier kann von einer Vormauer keine Rede ſein, denn den Palaſt des Hohenprieſters können wir nicht an einer Vormauer ſuchen, abgeſehen von anderen Gründen. Nach Merimot bauten Prieſter der Jordans-Au, hernach Benjamin und Haſchub ohne Zweifel ebenfalls Prieſter, ihren Häuſern gegenüber, dann Azarja neben ſeinem Hauſe, endlich Bennui eine andere Strecke vom Hauſe des Azarja bis zum Winkel und bis zur Ecke: ʿad hammiḳzoa, ʿad ha-pinna. Die Südmauer des Tempelbezirkes wurde mit beſonderem Fleiße ausgebeſſert; darum gab es dort nur kleine Mauerſtücke. Wir ſtehen nun an der S.O.-Ecke des Tempelplatzes.

Es erübrigt noch der ſchwierigſte Teil des Mauerbaues von der S.O.-Ecke bis zur N.O.-Ecke des Tempelbezirkes. Genaueres Studium hat mich zur Überzeugung geführt, daß ich dieſe Strecke in meiner Abhandlung über Sion in Jeruſalem unrichtig erklärt habe. Für's erſte iſt es ſchon auffallend, in dieſer kurzen Strecke ſoviele Mauerteile erwähnt zu finden. Ferner heißt es zu wiederholten Malen, daß der S.O.-Ecke gegenüber gebaut worden ſei. Es iſt alſo von einer Mauer die Rede, welche der S.O.-Ecke des Tempelbezirkes gegenüber lag und dieſe kann keine andere ſein, als die Ophelmauer, welche die S.O.-Ecke des Tempelbezirkes umkreiste. Dafür ſpricht auch der Umſtand, daß bei dieſer Gelegenheit die Nethinim und das Waſſer-Tor im Oſten erwähnt werden

und noch V. 27 eine Ophel-Mauer erwähnt wird. Am Daſein dieſer Mauer zu den Zeiten des Nehemias kann nicht gezweifelt werden, da ſie durch die Ausgrabungen der Engländer ſüdlich und öſtlich vom Tempelbezirke nachgewieſen wurde und ſchon II. Chron. 33, 14 erwähnt wird. Dazu kommt noch der Umſtand, daß in dieſem Teile des Berichtes zweimal ganz auffallend die Partikel acheraw fehlt, ohne daß von einem Tore die Rede wäre, ein offenbarer Beweis dafür, daß der Bericht von einer Mauer auf eine andere überſpringt. Schon Thenius hat darauf aufmerkſam gemacht, daß 3, 27 ein Teil der Ophel-Mauer erwähnt wird.

„Palal baute gegenüber (minneged) der Ecke und dem vom oberen Palaſte des Königs vorſpringenden Turm, der am Vorhofe des Kerkers iſt“. Hier fehlt auffallender Weiſe die Verbindungs-Partikel acheraw, alſo ſpringt der Bericht auf eine andere Mauer über. Unter dieſer Ecke iſt die vorher erwähnte S.O.-Ecke des Tempelbezirkes zu verſtehen; minneged heißt gerade vorne gegenüber. Die Mauer, an welcher Palal baute, lag alſo der S.O.-Ecke des Tempelbezirkes gegenüber. Hier kann nur die Ophel-Mauer gemeint ſein. Palal baute alſo an der Ophel-Mauer vom Waſſertor an aufwärts. Das Waſſertor ſelbſt und die Oſtmauer des S.O.-Hügels wurden beim Neubau übergangen, weil ſie keiner Reparatur bedurften und auf dieſer Seite kein Angriff zu befürchten war. Der vom oberen Palaſte des Königs vorſpringende Turm befand ſich ebenfalls an der S.O.-Ecke des Tempelbezirkes. „Nach Palal baute Phadaja“ ebenfalls an der Mauer des Ophel. „Es wohnten aber die Nethinim auf dem Ophel bis gegenüber dem Waſſertor im Oſten und dem vorſpringenden Turm“. Das Waſſertor im Oſten lag ſüdöſtlich von der S.O.-Ecke des Tempelbezirkes da, wo jetzt 4 Wege zuſammenſtoßen. Den Namen hatte es von der Marienquelle. „Nach

Phadaja bauten die Thekuiter eine zweite Strecke dem großen vorſpringenden Turme gegenüber und bis zur Mauer des Ophel“ d. h. bis zum oberen Ende der Mauer des Ophel oder bis zum Tempel, wie es in der Vulgata heißt. Hiemit iſt der Bericht über den Bau der Ophel-Mauer, welche im erſten Buche der Makkabäer Kaphenata heißt, beendet und der Bericht ſpringt wieder auf die Mauer des Tempelbezirkes über. Darum fehlt wieder die Partikel acheraw.

„Über dem Roßtore bauten die Prieſter jeder ſeinem Hauſe gegenüber“. Das Roßtor lag an der S.O.-Ecke des Tempelbezirkes an der Oſtſeite, da wo man jetzt einen Balkonanſatz zu bemerken glaubt und führte in die Ställe Salomos. „Hernach baute Zadok ſeinem Hauſe gegenüber, hernach Schemaja, der Wächter des Oſttores“. Das Oſttor lag in der Gegend des goldenen Tores. „Hernach baute Hanania und Hanun eine andere Strecke, dann Meſchullam ſeiner Zelle gegenüber. Hernach baute Matkaja bis zum Hauſe der Nethinim und die Händler gegenüber dem Tore der Muſterung und bis zum Söller der Ecke und zwiſchen dem Söller der Ecke und dem Schaftore bauten die Goldarbeiter und die Händler“. Hiemit iſt die Beſchreibung des Mauerbaues zu Ende. Das Tor der Muſterung war ein Tempelvorhoftor und lag wohl dem Schaftor gegenüber. Der Söller der Ecke lag ohne Zweifel in der N.O.-Ecke des Haram. Die Bautätigkeit des Nehemias in der N.O.-Ecke des Tempelbezirkes läßt ſich nicht vollſtändig aufklären, weil wir deren damalige Beſchaffenheit allzuwenig kennen. Als Tobias der Ammonite vom Mauerbau Kunde erhielt, ſprach er: ſie ſollen nur bauen; wenn ein Schakal hinaufſpringt, reißt er die Mauer nieder. Dieſe Rede eines gehäſſigen Nachbarfürſten, iſt wohl nicht ſo ſtreng zu nehmen.

Die Mehrzahl der modernen Paläſtinologen ſtimmt mit unſerer Erklärung des Mauerbaues der Hauptſache nach über-

ein bis zum Quelltore. Von da an führen ſie den Zug des Mauerbaues über das Tyropoion hinüber dem Oſtabhang des S.O.-Hügels entlang zur S.O.-Ecke des Tempelbezirkes hinauf, ohne ſich jedoch in Einzelnheiten einzulaſſen. Nur Schick hat es verſucht, die 3, 16—3, 24 genannten Örtlichkeiten auf dem S.O.-Hügel unterzubringen. Vergl. ZDPV XIV, 41.

Die Einweihungsprozeſſion. Nach der Vollendung des Mauerbaues wurden die Leviten der ganzen Nachbarſchaft nach Jeruſalem berufen, um an der Einweihung der Mauer Teil zu nehmen. An dem hiezu beſtimmten Tage verſammelten ſich die Fürſten des Volkes, die Prieſter und die Leviten in der Akropolis, wo Nehemias wohnte. Nehemias teilte die Verſammelten in zwei Chöre, von denen der eine die Stadt ſüdlich, der andere dieſelbe nördlich umkreiſen ſollte. Esdras, der Schreiber, zog an der Spitze des erſteren, Nehemias ſchloß ſich letzterem an. Esdras gelangte mit ſeinem Gefolge auf das Quelltor. Wir laſſen denſelben mit ſeinem Chore eine zeitlang dort weilen, um unterdeſſen eine andere Prozeſſion vorüberziehen zu laſſen.

Zuerſt erſcheint Dr. Richard von Rieß, Domkapitular in Rottenburg, ein hochgelehrter Mann. Sein Spruch lautet alſo: „Will man nicht ſeine Augen verſchließen und dem Dankchore nicht Zickzackwege anweiſen, auf denen er wieder hingeführt würde, wo er hergekommen, bleibt nichts anderes übrig, als denſelben dem Oſtabhang des Oſthügels entlang hinauf zu führen“. Esdras ſchüttelt den Kopf dazu. Hierauf erſcheint Dr. v. Klaiber, Prälat in Stuttgart, ebenfalls ein Württemberger und ein ſehr gediegener Paläſtinologe, und ſpricht: „Das Quelltor iſt der Punkt, zu dem Nehemias gelangte, nachdem er hinüber gegangen war, nämlich über das Tyropoion. Werden wir vom Quelltor an auf den Oſtabhang des Ophel an der Tempelfläche gegen den Kidron hingeführt, ſo iſt doch kein

anderer Schluß möglich, als daß auch die zwiſchenliegende Mauerſtrecke, deren Aufbau 3, 17—24 beſchrieben wird, am öſtlichen Ophel von Süd nach Nord bis zum Königshauſe und zur Tempelfläche hinaufging". Esdras ſtaunt über ſolche Gelehrſamkeit. Nun kommt Prof. Dr. H. Guthe, ehemals Redakteur der Paläſtina Zeitſchrift, mit Meßſchnur und Grabſcheit und rühmt die muſterhafte Auseinanderſetzung Klaibers. Darauf erſcheint P. Joſ. M. Lagrange, Direktor der bibliſchen Schule der Dominikaner in Jeruſalem, und erklärt: „Wenn uns die Stadt Davids zu einer Zeit, da der Ophel ſchon in den Bereich der Stadt gezogen war, erſt nach der Quelle von Siloe begegnet, mußte dieſelbe auf dem Ophel liegen". Esdras ſtaunt über die Unverfrorenheit, mit welcher P. Lagrange das Quelltor mit der Quelle Siloe vertauſcht. Nun kommt P. Paul Sejourné, langjähriger Profeſſor der Paläſtinologie in der genannten bibliſchen Schule, und ſingt ein begeiſtertes Triumphlied über die ſiegreichen Beweiſe des Buches Nehemias zu Gunſten der Lage der Stadt Davids auf dem S.O. Hügel Jeruſalems und ſchließt mit den Worten: es freut mich (je suis heureux), wieder zu meiner alten Meinung zurückkehren zu können". Wer ſollte ſich nicht auch freuen, wenn ſich andere freuen! Nun kommt P. Thomas Weikert, ein Amerikaner, Profeſſor im Anſelmianum zu Rom an die Reihe. Sein Sprüchlein lautet alſo: „Das „in gradibus civitatis David" im Zuſammenhange mit „in ascensu muri sopra domum David, et usque ad portam aquarum" zeigt wiederum recht deutlich, daß die civitas David nicht auf dem weſtlichen, ſondern auf dem öſtlichen Hügel zu ſuchen iſt". Esdras möchte gerne wiſſen, in welcher Sprache dieſer gelehrte Mann redet. Nun kommt eine ſonderbare Erſcheinung, ein alter Mann, der wenigſtens 25 Jahre lang in Jeruſalem Topographie ſtudierte, der Kapitän Guillemot, eigentlich ein Traditionaliſt, und erklärt:

Die Gräber Davids, die Stufen der Stadt Davids, der gemauerte Teich, der Palaſt Davids, das Haus der Helden, das Harniſchhaus, der Palaſt des Hohenprieſters und noch Einiges, das alles lag auf dem S.O.-Hügel". Esdras ſtaunt billiglich über die hohe Bedeutung dieſes vornehmen Hügels. Nun kommt der Altmeiſter der Paläſtinologie, Baurat Dr. Konrad Schick, der 50 Jahre lang in Jeruſalem Topographie ſtudiert, und führt folgendes Selbſtgeſpräch: „wird es mir wohl gelingen, alle dieſe Mauerſtücke und Bauten auf dem kleinen S.O.-Hügel unterzubringen? Es iſt wohl kaum möglich, die Anteile der einzelnen Gruppen am Bau im Laufe einer einzigen Mauer unterzubringen, ohne Vormauern; man verſuche es nur und wird namentlich mit Winkeln und vorſpringenden Türmen nicht auskommen, ohne der Mauer einen ganz unnatürlichen Lauf zu geben". Nun kommt der gefällige M. Bliß und denkt ſich: „wird es mir wohl gelingen, aus dieſer Klemme einen Ausgang zu finden, d. h. beide Parteien zu befriedigen?" Endlich kommt noch Dr. Kohout, Profeſſor in Linz an der blauen Donau, und ſpricht: „unmöglich kann angenommen werden, daß Nehemias ſtatt der Hauptmauer eine Nebenmauer repariert habe; wenigſtens hätte er es ausdrücklich ſagen ſollen". Da denkt ſich Esdras: „was iſt Hauptmauer und was iſt Nebenmauer". Die bishergenannten Paläſtinologen kamen alle das traditionelle Hinnom-Tal herab. Zum Schluſſe kommt noch einer das Tyropoion-Tal herab, P. Germer-Durand, der berühmte Epigraphiſt, Superior von M. D. de France in Jeruſalem. Er hat nämlich die außerordentlich wichtige Entdeckung gemacht, daß das Tyropoion das eigentliche Hinnom-Tal ſei und daß Jeruſalem bis zur Zeit der Makkabäer ausſchließlich auf dem Oſthügel lag. Die verſammelten Opheliten ziehen nun mit ihrem Anhange über das Tyropoion hinüber und dem Oſtabhang des Oſthügels

entlang hinauf. Glückliche Reiſe! Esdras ſchaut ihnen verwundert nach.

Kehren wir nun wieder zu Esdras und ſeinen Genoſſen zurück, die wir auf dem Quelltor verlaſſen haben.

„Auf dem Quelltore — und ſie zogen hinauf, ſich ſelbſt gegenüber, (wa negdam ʿalu, et ascenderunt contra semetipsos nicht contra eos, wie es in der Vulgata heißt) über die Stufen der Stadt Davids (ʿal maʿaloth ir david, in gradibus civitatis David) am Aufſteig der Mauer (bammaʿale lahoma, in ascensu muri) dem Hauſe Davids entlang (meʿal lebet david, super domum David) und bis zum Waſſertor im Oſten (weʿad schaʿar hammaim misraḥ, et usque ad portam aquarum ad orientem.) Hier bedarf beinahe jedes Wort der Erklärung. Der Chor befand ſich auf oder am Quelltor an der S.O.-Spitze des S.W.-Hügels; daran iſt nicht zu zweifeln; dies wird auch grundſätzlich von allen Paläſtinologen, die überhaupt in Betracht kommen, zugegeben. Nun heißt es: „waʿalu et ascenderunt und ſie zogen hinauf“. Der Ausdruck aʿlu iſt hier ſtreng wörtlich zu nehmen, wenn die Geſetze der Logik und der Sprache überhaupt noch etwas gelten ſollen. Der Weg des Chores wird alſo mit Hinaufgehen bezeichnet. Nun wird aber im Buche Nehemias die Bewegung vom Quelltor über das Tyropoion zum Oſthügel mit Hinübergehen bezeichnet (laʿabor 2, 14.). Alſo ſteht außer Zweifel: der Chor ging nicht über das Tyropoion hinüber. Aber wo zog er dann hinauf? dies ſagt uns das Wörtchen negdam: dies heißt nicht „den anderen gegenüber“, ſondern ſich ſelbſt gegenüber gerade vor ſich hin, d. h. die Gegend, über welche ſie hinaufzogen, lag ihnen in ganz auffallender Weiſe gegenüber. Dazu wird dieſes Wörtchen ſogar an die Spitze des Satzes geſtellt. Nun lag ihnen aber am Quelltor der Unterſion weitaus am auffallendſten gegenüber; wer es nicht glauben will, ſoll nur

nach Jeruſalem reiſen und ſich durch den Augenſchein belehren laſſen. Der Chor des Esdras zog alſo vom Quelltor auf den Unterſion hinauf.

Zuerſt begegnete er den Stufen der Stadt Davids, über welche das Nötige ſchon geſagt worden iſt. Dann kam der Aufſteig der Mauer. Was hat man darunter zu verſtehen? Nicht eine Treppe, die auf die Mauer führte, nicht die Stufen der Stadt Davids, auch nicht die Erhebung der Mauer über das Haus Davids, ſondern einfach wörtlich das Emporſteigen der Mauer über einen Abhang d. h. über die unterſte Stufe des S.W.-Hügels, auf welcher das Moghrabiner-Tor ſteht; es handelt ſich hier um das Mauerſtück des Nehemias, welches vom oberen Ende der Stufen der Stadt Davids über den genannten Abhang zum burdsch el kibrit emporſtieg. Das Haus Davids lag alſo auf dem Unterſion.

Der Chor des Esdras zog alſo vom Quelltore an am Oſtabhang des Weſt-Hügels über die Stufen der Stadt Davids am Aufſteig der Mauer zum burdsch el kibrit hinauf, wo ſich die Mauer oſtwärts wendete. Der Chor folgte derſelben, ließ das Haus Davids links liegen und zog über das Moghrabiner-Tor, über die Mauern der Chatunije und über die Süd-Mauer des Tempelbezirkes bis an die S.O.-Ecke derſelben. Von dort zog er zum Waſſertor hinab, weihte die Ophel-Mauer ein und ſtellte ſich dann im Hauſe des Herrn auf. Die Opheliten haben bisher noch nicht verſucht, den Bericht über den Weg des ſüdlichen Dank-Chores im Einzelnen ihrer Theorie gefügig zu machen. Sie begnügten ſich mit der Bemerkung: Der ſüdliche Chor folgt dem Zuge des Mauerbaues. Mit demſelben Rechte kann man auch ſagen: Der Zug des Mauerbaues folgt dem Wege des ſüdlichen Chores.

Der nördliche Chor, dem Nehemias folgte, zog über den Ofenturm, und bis zur breiten Mauer, über das Ephraim-Tor

und über das alte Tor, über das Fiſchtor und den Turm Hananeel und bis zum Schaftor und ſie blieben am Kerkertor ſtehen. Darauf ſtellten ſich beide Chöre im Hauſe des Herrn auf. Dieſer Chor machte alſo den Weg um die Nordſeite der Stadt herum in umgekehrter Richtung mit Bezug auf den Mauerbau. Dabei wird auch das Ephraim-Tor erwähnt, aber das Ecktor gleichfalls übergangen. Da das Kerker-Tor unmittelbar nach dem Schaftor erwähnt wird, glauben manche Paläſtinologen, dasſelbe an die Nordoſtecke des Tempel-Bezirkes verſetzen zu müſſen. Dieſe Auffaſſung iſt irrig. Der Kerker lag nach 3,25 in der S.O.-Ecke des Tempelbezirkes, alſo auch das Kerkertor. Der nördliche Chor zog alſo auf der Oſtmauer des Tempelbezirkes bis zur S.O.-Ecke hinab. Die betreffenden Paläſtinologen kennen die Ophel-Mauer nicht und nehmen darum irrigerweiſe an, die Oſtmauer des Tempelbezirkes ſei vom ſüdlichen Chore eingeweiht worden. Die zwiſchen dem Dünger-Tore und zwiſchen dem Quelltore und zwiſchen dieſem und dem Waſſertore liegenden Mauerſtrecken wurden bei der Einweihung ebenſo übergangen wie beim Mauerbau. Es erübriget noch, die Schwächen der S.O.-Hügel-Theorie in's Auge zu faſſen.

Die Schwächen der S.O.-Hügel-Theorie. 1) Die Anhänger der S.O.-Hügel-Theorie ſind genötigt, die Stufen der Stadt Davids, die Gräber Davids, den gemauerten Teich, das Haus Davids und das Haus der Helden auf die Südſpitze des Ophel zu verſetzen, wo alle dieſe Bauten nicht untergebracht werden können; 2) das Harniſchhaus im Widerſpruch mit der Bibel auf dem Ophel zu ſuchen; 3) ſie können den Ausdruck „Aufſteig der Mauer“ nicht erklären, weil es auf dem S.O.-Hügel keinen Abhang gibt, über den die Mauer hätte emporſteigen können; 4) ſie können den Ausdruck heherah nicht erklären, machen auch keinen bezüglichen Verſuch; 5) ſie

ſind genötigt, das Haus des Hohenprieſters, die Häuſer der Prieſter im Widerſpruch mit der Natur der Sache unterhalb der Behauſung der Nethinim auf dem S.O.-Hügel zu ſuchen, und 6) im Widerſpruch mit der Natur der Sache unmittelbar unterhalb der S.O.-Ecke des Tempel-Bezirkes noch eine Mauerecke und einen vorſpringenden Turm anzunehmen, ebenſo 7) die von 3,16 bis 3,24 erwähnten Mauerteile zwiſchen dem Quelltor und dem Waſſertor unterzubringen, was, wie Schick ſelbſt geſteht, nicht möglich iſt ohne der Mauer eine ganz unnatürliche Geſtalt zu geben. 8) Bei Zugrundelegung der S.O.-Hügeltheorien ſtehen die einzelnen Mauerbaulooſe in keinem annehmbaren Verhältniſſe zu einander. Ging der Mauerbau dem Oſthügel entlang hinauf, ſo betrug die Länge der reparierten Mauer 3000 Meter, ſo daß auf jede der 38 Abteilungen je 80 Meter entfallen; davon kommen 600 Meter auf die Oſtmauer des S.O.-Hügels, ſo daß auf jede der 12 Abteilungen 50 Meter kommen. Ging aber der Mauerbau dem Oſtabhang des Weſthügels entlang hinauf, ſo belief ſich die Länge der reparierten Mauer auf 3600 Meter, ſo daß auf jede der 38 Abteilungen je 95 Meter kommen. Dabei entfallen 1200 Meter auf die Strecke vom Quelltor bis zur S.O.-Ecke des Tempelbezirkes, ſo daß auf jede der 12 Abteilungen 100 Meter kommen. Das Verhältnis iſt alſo im zweiten Falle 95 zu 100, im erſten Falle dagegen 80 zu 50. Dieſes Verhältnis iſt unannehmbar. Sollte etwa die Oſtmauer des S.O.-Hügels ſo baufällig geweſen ſein, daß daſſelbſt in 52 Tagen eine Abteilung nur 50 Meter fertig bringen konnte, während ſonſt jede Abteilung eine Strecke von 80 Metern fertig bringen konnte? Dafür ſpricht nichts, wohl aber alles dagegen. Hiemit iſt die S.O.-Hügel-Theorie mathematiſch abgetan. 9) Die Anhänger der S.O.-Hügeltheorie konnten die Stufen der Stadt Davids auf dem S.O.-Hügel

nicht ausfindig machen, denn was ſie dafür ausgeben, verdient dieſen Namen nicht. 10) Lag das Grab Davids auf dem S.O.-Hügel, ſo hätten es die Opheliten, die den ganzen Hügel durchwühlten, finden müſſen. Sie haben es aber nicht gefunden; alſo lag es nicht dort. 11) Die Opheliten ſind endlich genötigt, bei Nehemias den Ausdruck ʿabar mit ʿala zu vertauſchen. Hiemit iſt die S.O.-Hügel-Theorie auch diplomatiſch abgetan. Sollen die Angaben der alten Urkunden noch etwas gelten, ſo gehört die ganze S.O. Hügel-Theorie trotz der großen Anzahl hervorragender Paläſtinologen, die ſie hoch halten, in den Papierkorb. Nach Nehemias ging es vom Quelltor zu den Stufen der Stadt Davids *aufwärts*, zum S.O.-Hügel *hinüber*. Hiemit iſt die S.O.-Hügel-Theorie abgetan.

Natürlich wird es nun heißen: Dieſe Abhandlung hat keinen anderen Zweck, als der Sions-Tradition auf Umwegen zum Siege zu verhelfen; dieſe Abhandlung hat keinen anderen Zweck, als die topographiſchen Partien des Buches Nehemia ſachgemäß zu erklären. Wenn infolge deſſen die S.O.-Hügel-Theorie den Weg alles Zeitlichen geht, ſo iſt dies ihrer inneren Unwahrheit zuzuſchreiben.

Der ruhig abwägende Leſer wird mir nun zugeben, daß die Topographie des Buches Nehemia trotz der wenigen Unklarheiten, die noch übrig bleiben, keineswegs eine Summe unbewieſener Vorausſetzungen darſtelle, ſondern daß ſie auf wiſſenſchaftlichen Prinzipien beruhe und daß jeder Paläſtinologe, der ernſt genommen werden will, damit rechnen muß, mag es auch einige Mühe koſten. Ich unterließ es, die bezüglichen Arbeiten der alten und neuen Paläſtinologen namhaft zu machen, denn die Fachmänner können ſie ohnehin, und die Übrigen können ſich das Studium derſelben erſparen.

6.

Das Alter des Kanons der römiſchen Meſſe.

Von Prof. Dr. F. X. Funk.

Im J. 1904 S. 122 wurde die Schrift von P. Drews: Zur Entſtehungsgeſchichte des Kanons der römiſchen Meſſe 1902, angezeigt. Ich beſchränkte mich bei der Beſprechung auf ein paar Zeilen, da ich der Schrift bereits im Hiſtoriſchen Jahrbuch 1903 S. 62—72; 283—302 eine eingehende Prüfung gewidmet hatte. Drews ſuchte den Nachweis zu führen, daß die erſte Hälfte des jetzigen Kanons oder die Orationen Te igitur, Memento I und Communicantes urſprünglich der zweite, die jetzige zweite Hälfte oder die Orationen Hanc igitur bis Supplices urſprünglich der erſte Teil geweſen und daß die zwei Teile unter alexandriniſchem und mailändiſchem Einfluß im 5. Jahrhundert, vermutlich durch Papſt Gelaſius (492—96), umgeſtellt worden ſeien. In gleichem Sinn ſprach ſich ſchon einige Jahre früher J. Watterich aus in der Schrift: Der Konſekrationsmoment im heiligen Abendmahl 1896 S. 149. Da er aber nicht näher auf die Sache einging, wurde die Theſe damals nicht weiter beachtet. Dagegen entſpann ſich eine Erörterung, als Drews, unabhängig von Watterich, zu der gleichen Auffaſſung gelangte und ſie eingehend begründete. Die Theſe fand teils Zuſtimmung teils Widerſpruch. Ich veranſtaltete im Hiſtoriſchen Jahrbuch 1903 eine ausführliche Unterſuchung, und da die Argumente, auf die Drews ſich ſtützte, bei näherer Prüfung teils als unbedingt nichtig, teils als unzureichend ſich darſtellten, lehnte ich die Theſe im ganzen ab. Selbſtverſtändlich wollte ich nicht jede Änderung im Kanon der römiſchen Meſſe in Abrede ziehen. Dies konnte

mir um ſo weniger einfallen, als ich bereits im Jahre 1890, in der zweiten Auflage meiner Kirchengeſchichte S. 171, alſo ſchon vor Watterich und vielleicht überhaupt zuerſt, für die ältere römiſche Liturgie die Epikleſe annahm und demgemäß auch, da das Stück, wenigſtens in ſeiner eigentlichen Geſtalt, ſpäter in Wegfall kam, mit einer Änderung rechnen mußte. Ich bemerkte auch im Hiſtoriſchen Jahrbuch S. 63, nachdem ich die Theſe von Drews in ihren Grundzügen vorgeführt, ausdrücklich: ſie möge an ſich nicht unmöglich ſein; es ſtehe feſt, daß der heutige römiſche Meßkanon nicht urſprünglich ſei; es könne auch keinem Zweifel unterliegen, daß er ehemals die Epikleſe enthalten habe; und wenn im Laufe der Zeit in Rom Reformen eingetreten und dabei jenes Gebet ausgelaſſen oder, wie einige meinen, die es in der Oration Supplices te rogamus wieder finden, ſo umgeſtaltet worden ſei, daß weſentliche Momente von ihm verloren gingen, ſo ſeien auch weitere erhebliche Änderungen nicht ausgeſchloſſen. Nur fand ich eine Änderung, wie ſie hier angenommen wurde, eine einfache Umſtellung der oben bezeichneten Teile, in hohem Grade befremdlich, und da ich die Gründe die für ſie vorgebracht wurden, nicht als ſtichhaltig erkannte, ſo lehnte ich ſie ab. Ich glaubte auch den Kanon in ſeinem überlieferten Aufbau, da mir Innocenz I (401—17) die Interceſſion für die Lebenden ſchon an dem heutigen Ort, vor der Konſekration, zu bezeugen ſchien, in eine ältere Zeit, bis ins 4. Jahrhundert zurückverfolgen zu können und ihm demgemäß von Anfang an, ſchon bei ſeiner Schöpfung, die heutige Struktur, insbeſondere den Anfang mit Te igitur, zuerkennen ſollen, bemerkte dabei aber ausdrücklich, daß vor der Reform, aus der er hervorging, der Gang der römiſchen Liturgie ein anderer und derſelbe wie anderwärts geweſen ſein, die Fürbitte für die Lebenden daher die ſonſt gewöhnliche, oder im Orient übliche Stelle gehabt haben möge (S. 298).

Inzwiſchen hat das Problem durch A. Baumſtark in der Schrift: Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato; il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon Missae romano 1904, eine neue, viel umfaſſendere und tiefer gehende Erörterung erfahren. Baumſtark weicht zwar in den untergeordneten Punkten vielfach von Drews ab; in der Hauptſache aber ſteht er auf ſeiner Seite, nur daß er als Schöpfer des heutigen Kanons nicht Gelaſius, ſondern Gregor I betrachtet. Indeſſen war er zu ſeiner Auffaſſung nicht erſt durch die Schrift von Drews geführt worden; er hatte ſie ſchon länger gewonnen, und er war ſo feſt von ihrer Richtigkeit überzeugt, daß er mit Rückſicht auf ſie im Oriens christianus III (1903), 220 von Binſenwahrheiten ſprach, wobei freilich zu verwundern iſt, daß vor Watterich und Drews niemand dieſe ſelbſtverſtändliche Sache wahrnahm. S. 157 faßt er ſeine Unterſuchung in folgenden Sätzen zuſammen. Die urſprüngliche lateiniſche Form des Kanons ſei eine Schweſter der Anaphora von Jeruſalem geweſen, die griechiſch und ſyriſch unter dem Namen des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, erhalten iſt. Eine gewiſſe Zeit, wahrſcheinlich die Leos I, ſehe ſie erweitert durch Aufnahme von Parallelſtücken, entnommen einem großen euchariſtiſchen Gebet, das eine enge Verwandtſchaft mit dem der alexandriniſchen Kirche gehabt, aber im Unterſchied von dieſer das Intercessionsgebet nicht vor, ſondern nach dem Triſagion gehabt habe. Das vorgregorianiſche Hanc igitur, das Quam oblationem, der größere Teil von Supra quae, das Supplices und Teile von Nobis quoque laſſen ſich mit Sicherheit auf dieſe Quelle zurückführen. Gregor d. Gr. habe bei ſeinem Streben nach einer vernünftigen Abkürzung des liturgiſchen Textes die Duplikate beſeitigt, welche die Verſchmelzung der beiden Riten ergeben habe, und ſei ſo der Schöpfer der letzten Form geworden, unter welcher der Meß-

kanon die ganze abendländiſche Kirche für ſich gewonnen habe. Jener fremde Ritus aber, der unter, bezw. durch Leo I mit dem alten römiſchen verbunden wurde, ſei, wie dann noch im weiteren dargetan wird, der von Ravenna geweſen. Es werden alſo in der römiſchen Liturgie drei Perioden unterſchieden und dementſprechend im Anhang drei Texte mitgeteilt, der alte, der leonianiſche und der gregorianiſche Kanon, dazu noch der Kanon von Ravenna und der Kanon der unter dem Namen des Ambroſius überlieferten Schrift De sacramentis.

Der alte römiſche Kanon wird folgendermaßen rekonſtruiert. An erſte Stelle wird ein Dankgebet für die Schöpfung geſetzt und ihm, während der nähere Inhalt unbeſtimmt gelaſſen wird, der Schluß gegeben: sine fine dicentes: Sanctus, sanctus — in excelsis, das Sanktus in der bekannten Faſſung. Daran reihen ſich die Schlußworte der gewöhnlichen oder täglichen Präfation Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur supplici confessione dicentes als Überleitung zum Dankgebet für die Erlöſung, das mit den Worten beginnt: Vere sanctus, im übrigen aber gleichfalls nicht näher beſtimmt wird. Hernach folgt der Bericht über die Einſetzung: Pridie quam pateretur — in mei memoriam facietis, und die Anamneſe oder das Unde et memores, beide Stücke im überlieferten Wortlaut des Kanons, nur letzteres mit den Anfangsworten des nächſtfolgenden Stückes: supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris, als Schluß. Weiter folgt, ebenfalls in dieſem Wortlaut, Te igitur, Memento I (pro vivis), Communicantes, Memento II (pro defunctis), Nobis quoque peccatoribus, all dieſes als ein fortlaufendes Stück und daher mit Weglaſſung der Schlußformeln per Christum etc. in den früheren Orationen; das Nobis quoque entbehrt indeſſen des Heiligenkataloges und weicht infolge deſſen auch in der Faſſung etwas ab; in Te igitur wird nach sacrificia illibata die

Epikleſe und das Gebet für die heilſamen Wirkungen der Kommunion angeſetzt.

Im leonianiſchen Kanon ſteht nach dem Sanktus zuerſt Hanc igitur und Quam oblationem, jenes aber nicht in der jetzigen Geſtalt, ſondern in einer längeren Faſſung, als Interceſſionsgebet von allgemeinem Charakter, wie es durch zwei Sakramentarien in Frankreich überliefert wird. Das Weitere, der Einſetzungsbericht u. ſ. f., deckt ſich in der Hauptſache mit dem entſprechenden Teil des älteren Kanons; nur erſcheint von Supra quae nicht mehr bloß der Anfang und als Schluß von Unde et memores, ſondern das Ganze, und ihm reiht ſich als weiteres Stück Supplices te rogamus an; das Nobis quoque hat die heutige vollere Geſtalt.

Im gregorianiſchen Kanon endlich tritt das Te igitur ſamt den zwei folgenden und aufs engſte mit ihm verbundenen Gebeten, Memento I und Communicantes, an die erſte Stelle; Hanc igitur kommt an die zweite, bezw. vierte Stelle, und es erſcheint jetzt in der bekannten Form. Bei Te igitur handelt es ſich aber nicht bloß um die Umſtellung, ſondern auch um eine Umgeſtaltung; die Epikleſe und das Gebet für die Wirkung der Kommunion, die, wie wir geſehen, früher in ihm ſtanden, ſowohl im alten als im leonianiſchen Kanon, ſind jetzt verſchwunden; das Stück geht einfach in dem überlieferten Wortlaut auf. Im übrigen ſtimmt die gregorianiſche Form mit der leonianiſchen.

Die Ausführung bekundet ebenſo umfaſſende Gelehrſamkeit wie ſeine Kombinationsgabe. Baumſtark zeigt eine geradezu erſtaunliche Vertrautheit mit der alten Liturgie in ihrer reichen und verzweigten Überlieferung. Seine Arbeit wird in der liturgiſchen Literatur eine hervorragende Stelle einnehmen. Das Problem iſt aber im ganzen zu ſchwierig, als daß nicht über den einen und anderen Punkt Zweifel zurückbleiben könn-

ten. Mir ſtiegen beim Leſen der Schrift da und dort Bedenken auf. Ich finde insbeſondere den Beweis für die Schöpfung des heutigen Kanons durch Gregor I nicht hinreichend, und darüber möchte ich im folgenden handeln, während auf einiges andere einzugehen ſich ſpäter eine Gelegenheit ergeben wird.

Drews führt, wie wir geſehen, den Kanon in ſeiner heutigen Struktur, bezw. die Umſtellung der mit Te igitur und Hanc igitur beginnenden Teile auf Gelaſius I oder das Ende des 5. Jahrhunderts zurück. Ähnlich auch bereits Watterich. Baumſtark meint, daß dafür jeglicher Grund fehle. Wenn im Stowe-Miſſale der Kanon als Werk dieſes Papſtes bezeichnet werde, ſo komme dies einfach daher, daß dieſes römiſche Formular mittelſt eines Sakramentars bekannt wurde, das bereits jenen Namen an der Stirne trug. Ähnlich ſeien die entſprechenden Angaben in den ſpäteren Erklärungen der Meſſe darauf zurückzuführen, daß das Gelaſianum, als es ſich diesſeits der Alpen verbreitete, eben bereits den gregorianiſchen Text des Kanons enthalten habe (S. 109). Ich vermag dieſes nicht ſo ohne weiteres zuzugeben. Indeſſen ſei von dem Punkt zunächſt abgeſehen. Was ſpricht aber für die neue Theſe?

Ein beſtimmtes und ſicheres Zeugnis liegt auch für Gregor I nicht vor. Das Papſtbuch läßt ihn den Kanon mit den Worten diesque nostros in tua pace dispone et cetera vermehren. Beda Venerabilis wiederholt die Angabe H. E. II, 1, indem er den Zuſatz noch näher beſtimmt, ſtatt et cetera ausdrücklich die Worte atque ab aeterna damnatione — numerari anführt. Ebenſo berichtet dies im 9. Jahrhundert der Diakon Johannes Vit. Greg. II, 17, nachdem er im vorausgehenden Satz von der liturgiſchen Reformtätigkeit des Papſtes bemerkt: er habe das gelaſianiſche Meßbuch, indem er vieles ſtrich, weniges änderte, einiges aber zur Erklärung der Leſungen aus den Evangelien hinzufügte, auf den Umfang

e i n e s Buches zuſammengezogen. Es iſt alſo ſehr wenig, was uns über die liturgiſche Reform des Papſtes berichtet wird. Baumſtark findet es aber hinreichend, um ſeine Annahme zu begründen. Der vom Papſtbuch erwähnte Zuſatz, bemerkt er, habe offenbar keinen andern Zweck gehabt als der einleitenden Formel Hanc igitur oblationem — placatus accipias, da ſie unnütz geworden, wieder einen volleren Körper zu geben und ſie mit einem erträglich vernünftigen Schluß auszuſtatten. Die Einſchaltung habe deswegen gleichzeitig erfolgen müſſen nicht allein mit der Beſeitigung des größeren Teiles der beſonderen Intentionen in dem Hanc igitur, ſondern auch mit der Unterdrückung ſeiner längeren allgemein gehaltenen Form in den gewöhnlichen Meſſen der Sonntage, Werktage und der Feſte der Heiligen, auch nicht weniger Feſte des Herrn. Wenn nicht, ſo hätte dieſes nur die Stelle von jenen eingenommen, oder, vorausgeſetzt daß es vorher von ihnen entblößt worden wäre, ſo müßte ſich noch früher das Bedürfnis eines Surrogates wie des diesque nostros etc. fühlbar gemacht haben. Andererſeits ſei die Exiſtenz zweier Interceſſionsgebete im Kanon bis zu einem gewiſſen Zeitpunkt erträglich geweſen, ſo lange ſie von dem Gebetscyklus Quam oblationem — Supplices ſich getrennt fanden; ſie habe aber unerträglich werden müſſen, als der größere Teil des einen Formulars in unmittelbaren Kontakt mit dem anderen gekommen ſei. Daher habe die Beſeitigung der Teile des alten Hanc igitur, die ein Bittgebet von allgemeinem Charakter enthielten, ihrerſeits zeitlich mit der Umſtellung der Stücke Te igitur, Memento I und Communicantes zuſammenfallen müſſen. Das heiße, das eine ſei ebenſo wie das andere ein Werk Gregors und die Einſchaltung der Worte diesque nostros etc. ſei einfach die letzte Konſequenz ſeiner am Kanon vorgenommenen Reform (S. 110 f.).

Die Darlegung iſt beſtechend, und wenn man in der

Frage nur auf innere Gründe angewieſen wäre, möchte man ſich bei ihr beruhigen. Aber unſere Logik iſt nicht immer auch die des Lebens und der Geſchichte, und wenn wir die Überlieferung genauer und umfaſſender zu Rat ziehen, kommen wir zu einem anderen Ergebnis.

Vor allem iſt der Folgerung die Notiz des Papſtbuches nicht günſtig. Sie erweckt durchaus den Eindruck, daß ſie ſtreng in ihrem Wortlaut zu nehmen und demgemäß ſo zu verſtehen iſt, daß Gregor wohl die fraglichen Worte in den Kanon einſetzte, im übrigen aber keine weitere, wenigſtens keine größere Veränderung an ihm vornahm. Hätte ſie die Tragweite, die ihr von Baumſtark beigemeſſen wird, ſo hätte der Biograph das Unwichtige erwähnt und das Wichtigere mit Stillſchweigen übergangen; denn die fragliche Umſtellung von drei Gebetsſtücken und die Unterdrückung der Epikleſe, die mit ihr verbunden geweſen ſein ſollte, war doch weit auffallender als die Einſchaltung von einigen wenigen Worten.

Sodann fällt das Sakramentarium Gelaſianum in der Frage mehr ins Gewicht, als Baumſtark annimmt. Es enthält bekanntlich im dritten Buch den Kanon in dem ſpäteren Aufbau. Da es indeſſen, wenn auch im weſentlichen von Gelaſius herrührend, nicht in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, ſondern mit erheblichen ſpäteren Zuſätzen auf uns kam, ſo iſt damit zunächſt noch nichts gewonnen, und dort ſcheint um ſo mehr mit einer Zutat zu rechnen zu ſein, als der Text des Kanons bereits auch das gregorianiſche diesque nostros etc. bietet. Aber hier erhebt ſich ein neues Problem. Iſt Gregor im eigentlichen und vollen Sinn als Schöpfer der Stelle zu faſſen? Die Notiz des Papſtbuches könnte an ſich ſo zu verſtehen ſein. Betrachtet man ſie aber im Lichte des Gelaſianums, ſo dürfte man zu einer anderen Auffaſſung gelangen. Die Schrift hat die Worte nicht bloß in dem erwähnten Ab-

ſchnitt, ſondern auch noch an 14 weiteren Stellen, an denen das Hanc igitur in einer weiteren und der Tagesmeſſe angepaßten Form erſcheint, in der Ausgabe von Migne PL 74, 1099, 1100, 1113, 1118, 1142, 1143 (2mal), 1152, 1214, 1217, 1236 (2mal), 1241, 1243, bezw. da das bezügliche Hanc igitur vom Frühgottesdienſt am Gründonnerstag in der Abendmeſſe (S. 1102) und das von der Oſtervigil in allen folgenden Meſſen bis zum weißen Sonntag (S. 1114—17) wiederholt wird, an 23 Stellen. Auf der anderen Seite fehlt es im Hanc igitur bei einer ſolchen ſpezialiſierten Faſſung, bei der das Gebet übrigens allein aufgeführt wird, 27 mal, nämlich S. 1073, 1076, 1145, 1148, 1149, 1151 (2), 1154, 1155, 1201, 1202, 1207, 1212 (2), 1216, 1221, 1225, 1235, 1237 (2), 1238, 1239 (2), 1240 (2), 1242 (2)[1]. Bei ſolchem Sachverhalt iſt es ſchwerlich gerechtfertigt, an den Stellen der erſten Art eine Beeinfluſſung durch die Reform Gregors anzunehmen; denn ſonſt hätte man das diesque nostros noch häufiger zu erwarten, und überdies handelt es ſich ja um Gebetsſtücke, die im Sakramentarium Gregorianum keinen Platz mehr haben. Die Erſcheinung drängt vielmehr zum Schluß, daß das diesque nostros urſprünglich ſchon im Gelaſianum mehrfach im Hanc igitur ſtand, von Gregor aber mit Beſeitigung der nicht gerade ſpärlichen Formeln von Hanc igitur, in denen es fehlte, zu einem ſtehenden Beſtandteil des Kanons erhoben wurde. Unter dieſen Umſtänden liegt auch kein eigentlicher Grund vor, die Worte in dem den ganzen Kanon enthaltenden Abſchnitt des Gelaſianums zu beanſtanden oder dieſen Kanon für eine ſpätere Zutat zu der Schrift zu erklären. Indeſſen mag es ſich damit wie immer verhalten, das Gelaſianum giebt uns bei näherem Nachſehen noch weiteren Aufſchluß.

1) A. Ebner, Iter Italicum 1896 S. 415, ſpricht unrichtig von 9 Stellen einerſeits und 15 + 7 Stellen andererſeits.

Die Präfation hat durchweg eine Geſtalt, die als nächſtes Glied Te igitur erwarten läßt, nicht Hanc igitur; ſie ſetzt alſo für den Kanon die Struktur voraus, die er erſt durch Gregor I erhalten haben ſoll. Baumſtark wird nach ſeiner Bemerkung S. 81 die Bedeutung dieſes Argumentes ſelbſt zugeben. Das Hanc igitur erſcheint ferner, ſo oft es wegen ſeiner Abweichung von dem gewöhnlichen Wortlaut oder ſeiner Anpaſſung an den Charakter der betreffenden Meſſe beſonders mitgeteilt wird, ſtets unter der Rubrik: Infra actionem. Die Überſchrift deutet an, daß das Stück nicht unmittelbar an das vorausgehende, die Präfation und das Sanktus, ſich anſchloß, ſondern erſt nach einem oder einigen Zwiſchengliedern folgte. Und daß dieſer Schluß nicht grundlos iſt, zeigt ein dritter Zug. Mit dem Hanc igitur wird wiederholt zugleich unter jener Überſchrift auch das Communicantes erwähnt, PL 74,1099 (2 mal), 1113, 1131, 1132, mit der bloßen Zurückverweiſung mittelſt der Worte infra actionem ut supra auch 1102, 1114—17 (je zweimal auf dieſen 4 Seiten) 1132, alſo im ganzen in 15 Meſſen, und dieſes Gebet hat ſtets ſeine Stelle vor jenem, während nach Baumſtark die umgekehrte Reihenfolge zu erwarten wäre. An der erſten der angeführten Stellen folgt viertens nach Hanc igitur überdies noch der Einſetzungsbericht oder Qui pridie. Fünftens begegnen wir einmal (S. 1076) auch der Reihenfolge Memento I (pro vivis) — Hanc igitur. Die Benedictio olei am Gründonnerstag endlich ſchließt mit einem Gebet in Präfationsform, und der letzte Satz desſelben beginnt mit den Worten: Te igitur deprecamur, Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum, ut huius creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris (S. 1101). Es liegt hier unverkennbar eine Nachahmung von Präfation und Te igitur vor, und das Abbild zeigt, daß im

Urbild Te igitur unmittelbar an die Präfation ſich anſchloß. Dies ſind lauter Dinge, die auf die heutige Struktur des Kanons hinweiſen, und ſie fallen um ſo ſchwerer ins Gewicht, als ihnen kein einziges Anzeichen für die andere Form gegenüberſteht. Sie ergeben daher einen vollgültigen Beweis. Andernfalls müßte man eine durchgängige ſorgfältige Reviſion des Sakramentars mit Rückſicht auf die ſpätere Umgeſtaltung des Kanons annehmen, eine Änderung, die alle Wahrſcheinlichkeit gegen ſich hat und gegen die wohl auch Baumſtark nach ſeinem Urteil über das Sakramentar (S. 55) ſich erklären wird; denn wenn man auch bei der einen und der anderen Stelle mit einem ſpäteren Eingriff rechnen könnte, ſo iſt doch der Gedanke an eine Umarbeitung abzuweiſen, die ſo weit gegangen wäre, daß ſie jede Spur von der früheren Struktur des Kanons beſeitigt hätte.

Das Gelaſianum ruht alſo ſicher auf dem überlieferten Aufbau des Kanons. Wie ſteht es aber mit dem Leonianum? In der Pfingſtmeſſe? (PL 55, 40) führt es die Orationen Communicantes und Hanc igitur nicht, wie das Gelaſianum, in dieſer, ſondern in umgekehrter Ordnung auf, und Drews nahm es daher in dem Artikel „Liturgie“ in der Realencyklopädie für proteſtantiſche Theologie und Kirche 3. A. als Zeugen für ſeine Auffaſſung in Anſpruch. Die Stelle ſpricht in der Tat für ſie, und man begreift es, daß er auf ſie den Finger legte, indem ſie nur beſtätigte, was er bereits bewieſen zu haben glaubte. Ich fand in ihr keinen Grund, von meiner Auffaſſung abzugehen, weil die Schrift, die ſie bietet, mehrfach an Unordnung leidet und hier um ſo eher an eine Umſtellung ſich denken läßt, als die Gebete zunächſt nur wegen der veränderten Geſtalt Aufnahme fanden, die ſie in der betreffenden Meſſe haben, und deswegen von einem nicht ſorgfältigen Autor unſchwer in einer anderen als

der ihnen zukommenden Reihenfolge aufgeführt werden konnten. Ich lehnte daher das Zeugnis als nicht hinreichend zuverläſſig ab (Hiſt. Jahrb. 1903 S. 301 f.).

Nun macht es aber auch Baumſtark geltend, und er glaubt, die Bedenken heben zu können, die ich gegen die Stelle äußerte. Das zweite Argument, meint er, beweiſe zu viel und deshalb nichts; nach dieſem Prinzip wäre die Reihenfolge der variablen Beſtandteile der Meſſe in den Sakramentarien gleichgültig (S. 77). Aber ſo einfach liegt die Sache nicht, und ſo einfach nahm ich ſie auch nicht. Es iſt nicht zu überſehen und wurde von mir auch nicht übergangen, daß es ſich hier um einen einzigen Fall handelt. Würde das Leonianum die fragliche Reihenfolge öfter, auch nur zweimal bieten, ſo hätte ich nicht ſo leicht mit einer Umſtellung gerechnet. Und was die Unordnung in der Schrift betrifft, ſo wird bemerkt, daß ſie mit einer einzigen Ausnahme in der Reihenfolge der Meßformulare ſich zeige, nicht aber in der Reihenfolge der einzelnen Beſtandteile der Meſſe innerhalb desſelben Formulars (S. 77). Dies iſt an ſich richtig; nicht aber einzuſehen iſt, warum der Autor, wenn er in einer Beziehung nachläſſig war, es nicht auch einmal in einer anderen ſollte geweſen ſein, und noch weniger, wenn er ganze Meſſen umſtellte, warum er dann nicht auch einmal zwei Orationen in einer Meſſe ohne Beobachtung der richtigen Reihenfolge ſollte haben anführen können. Zudem macht er ſich auch einmal gerade dieſes Fehlers ſchuldig, wie Probſt und ich nach ihm hervorhob, indem er in der Himmelfahrtsmeſſe zwiſchen dem Sanktus und dem Communicantes ein Gebet, Tribue quaesumus etc. (PL 55, 38), bringt, das ſicher nicht an dieſe Stelle gehört, und wenn hier ein Verſehen vorliegt, warum ſollte dann nicht auch allenfalls eines in der zweitfolgenden Meſſe anzunehmen ſein? Baumſtark glaubt jenen Fehler beſeitigen zu können, indem er, ge=

ſtützt auf den nicht ſeltenen Fall, daß die alten Sakramentarien in den veränderlichen Gebeten die unveränderten Anfangs- oder Endworte auslaſſen, als Anfang ergänzt Hanc igitur oblationem . . . propitius accipiens, und ſo die nach ihrem Inhalt als Sekret oder Poſtkommunio ſich darſtellende Oration in ein Hanc igitur verwandelt. Daß das Gregorianum die Oration in der Meſſe vom Oſtermittwoch als Oratio super populum oder Schlußgebet bringe (PL 78, 95), bereite kein Hindernis, da auch ſonſt ein und dasſelbe Gebet an verſchiedener Stelle gebraucht werde, die Oration Deus qui humanae substantiae z. B. im Leonianum und im Gelaſianum als Kollekte in der Weihnachtsmeſſe ſich finde, während ſie ſpäter eine Stelle im Offertorium erhielt (S. 78). In der Tat werden einige Gebete in der Meſſe an verſchiedenen Orten verwendet, und wenn man ſich nur an dieſe rein äußerliche Tatſache hält, könnte man ſich bei jener Emendation beruhigen. Sobald man aber näher zuſieht, ſtellt ſich die Erklärung als unannehmbar dar. Wenn die variablen Gebete geändert werden, ſo werden ſie zugleich der Tagesmeſſe angepaßt, und das Hanc igitur hat dieſen Charakter wirklich, überall, wo es im Leonianum erſcheint; aber die Oration Tribue quaesumus, die Baumſtark zu einem Hanc igitur ſtempeln möchte, zeigt davon auch nicht eine leiſe Spur, und auf der anderen Seite hat ſie ſo ausgeſprochen die Geſtalt einer Sekret oder Poſtkommunio, daß es unmöglich iſt, darüber hinwegzukommen. Der fragliche Fehler bleibt daher im Leonianum, und was er zu bedeuten hat, zeigt der große, aber erfolgloſe Eifer, den Baumſtark an den Tag legt, um ihn zu entfernen.

Für die Annahme, daß auch in der Pfingſtmeſſe bei der Reihenfolge Hanc igitur — Communicantes ein Fehler vorliegt, iſt damit freilich noch wenig bewieſen, nicht mehr als

die Möglichkeit. Ich weiß dies wohl, und wenn wir mit der Stelle allein zu rechnen hätten, ſo würde ich an ihr in keiner Weiſe rütteln. Indeſſen beſtehen wirkliche Gründe, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Vor allem kommt, wie ich ſchon früher (Hiſt. J. 1903 S. 301) hervorhob, außer der eben erörterten Unordnung die Zeit der Schrift in Betracht. Das Leonianum entſtand nicht vor dem 6. Jahrhundert, nach Feltoe, dem neueſten Herausgeber, ſogar erſt im 7. Jahrhundert, alſo in einer Zeit, wo der Kanon ſchon ſeine überlieferte Geſtalt hatte, und ſo läßt ſich erwarten, es werde den Kanon in der zur Zeit ſeiner Entſtehung bereits üblichen Form zum Ausdruck bringen. Die Vermutung läßt ſich in der Tat genügend erhärten. Die Schrift iſt zwar an den einſchlägigen Kennzeichen weniger reich als das Gelaſianum, da das erſte Viertel und mit ihm die Oſtermeſſe fehlt, von der ſich namentlich ein näherer Aufſchluß erwarten ließe, und da ſonſt nur zwei Gebete des Kanons, Communicantes (PL 55, 37, 38, 40, 43) und Hanc igitur (S. 40, 113, 117, 122, 134, 136, 137), und ſie, die bereits erörterte Stelle in der Pfingſtmeſſe (S. 40) ausgenommen, ſtets je nur allein, nie zuſammen angeführt werden, ſo daß ihre etwaige Reihenfolge unbeſtimmt bleibt. Aber der Zug, den wir unter den Kennzeichen für die Kanonsgeſtalt des Gelaſianums in erſter Linie erwähnten, findet ſich auch hier. Es werden gegen dreihundert Präfationen verzeichnet, und überall findet ſich für das Stück die Grundgeſtalt, die als nächſtes Gebet Te igitur, nicht Hanc igitur fordert. Das Moment genügt zu einer Entſcheidung. Man darf alſo auch in der Pfingſtmeſſe unbedenklich mit einem Fehler in der Reihenfolge von Hanc igitur und Communicantes rechnen, und dies um ſo mehr, als wie in den übrigen ſo auch gerade in dieſer Meſſe die Präfation derart lautet, daß als nächſtes Stück Te igitur zu erwarten iſt, ſo daß ſich auch nicht etwa annehmen

läßt, der Autor habe, wenn er auch ſonſt den gewöhnlichen oder ſpäteren Kanon vorausſetze, wenigſtens hier aus einer Quelle geſchöpft, die den Kanon in einer älteren und von jener abweichenden Geſtalt enthielt. Im übrigen iſt der Punkt in der Frage, die uns hier beſchäftigt, da die Zeit des Leonianums ſich nicht näher beſtimmen läßt, von keiner größeren Bedeutung. Wichtiger iſt das Gelaſianum, da es den heutigen Kanon ſo vielfach und ſo durchgängig bezeugt, daß wir trotz der Zutaten, mit denen die Schrift auf uns gekommen iſt, mit Sicherheit ſagen dürfen, derſelbe habe ſchon bei ihrer Entſtehung oder am Ende des 5. Jahrhunderts beſtanden.

Gelaſius kannte hienach den heutigen Kanon. Hat er ihn aber auch geſchaffen? Drews nahm dies an, wie wir geſehen, und man kann dafür geltend machen, daß der Papſt (Ep. ad Elpidium; Thiel, Epist. Rom. pontif. I, 486) einerſeits noch den Beſtand der Epikleſe für Rom bezeugt, dieſe andererſeits in ſeinem Werke keine Stelle mehr hat, nach ihm überhaupt nicht mehr für die römiſche Liturgie nachzuweiſen iſt. Indeſſen iſt es fraglich, ob die Beſeitigung der Epikleſe ſo tief eingriff, daß der Aufbau des Kanons erheblich geändert werden, die bekannte Umſtellung der Teile eintreten mußte. Ich gehe jetzt darauf nicht ein. Ebenſo unterlaſſe ich es, die auf die Frage bezügliche Äußerung des Papſtes Innocenz I in dem Schreiben an den Biſchof Decentius von Gubbio aufs neue näher zu erörtern. Ich bemerke nur, daß ich auch nach der Ausführung von Baumſtark (S. 70—74) in ihr noch kein ſicheres Zeugnis für die Interceſſion für die Lebenden vor der Konſekration zu erblicken vermag. Dagegen mag noch ein Wort über das von Baumſtark beigebrachte Zeugnis des zweiten Nachfolgers jenes Papſtes angeführt werden.

Cöleſtin I ſchreibt im Brief an Theodoſius II 432, nachdem er bemerkt, daß Neſtorius überwunden und die durch ihn

erregten Wirren gehoben ſeien: Ecce nunc domus Domini orationibus vacant, et vestrum per omnes ecclesias Deo nostro oblatis sacrificiis commendant imperium (PL 50,544; Hard. I, 544). Es iſt hier alſo von Gebet für das Reich beim Gottesdienſt die Rede, und Baumſtark bemerkt zu dem Satz: wie die ganze nachkonſtantiniſche Liturgie des römiſchen Reiches, ſo habe auch die ältere Liturgie Roms eine doppelte Fürbitte für die bürgerliche Obrigkeit enthalten, eine in dem allgemeinen Gebet der Gemeinde nach der Homilie, jetzt noch erhalten am Karfreitag, eine andere im interceſſoriſchen anaphoriſchen Gebet des Prieſters, d. i. am Ende von Te igitur; Cöleſtin könne nicht die erſte meinen, weil ſie nicht ſchon oblatis sacrificiis verrichtet werde, ſondern vor der Darbringung von Brot und Wein auf dem Altar; und wenn Cöleſtin das Gebet im Kanon berückſichtigte, wie nach den Worten Bonifatius I im Brief an Kaiſer Honorius 420: Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas (populus christianus) pro vestri felicitate dependit imperii (Hard. I, 1237), unzweifelhaft ſei, dann könne mit dem Ausdruck oblatis sacrificiis nicht die „Oblation" von Brot und Wein ſeitens der Gemeinde an die Kirche gemeint ſein, eine Oblation, die viel früher ſtattfinde und gegenüber den Myſterien jenes Zentralſtückes der Liturgie keine Bedeutung habe; man müſſe den Ausdruck von der Aufopferung des Leibes und Blutes Chriſti an den Vater verſtehen, die vom Prieſter am Schluß der Anamneſe oder des Unde et memores vollzogen werde mittelſt der Worte: offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram etc.; und dann folge, daß Te igitur noch im J. 432 nach jenen Worten geſtanden habe (S. 74 f.).

Führt uns die Stelle wirklich zu einem ſo ganz beſtimmten Ergebnis? Darf man das oblatis sacrificiis ſo preſſen? Man vergegenwärtige ſich die Situation und die Abſicht des Brief-

ſchreibers. Es kam dem Papſt zweifellos nur darauf an, dem Kaiſer zu ſagen, daß jetzt, nach Beendigung der kirchlichen Wirren, die Gotteshäuſer für das Gebet offen ſtehen und in allen Kirchen beim Gottesdienſt für das Reich gebetet werde, und mehr wollte er nicht ſagen. Wo das Gebet innerhalb der Liturgie ſtattfand, ob in dieſem oder jenem Teil, war gleichgültig. Die Hauptſache und das einzige Bemerkenswerte war, daß es verrichtet wurde. Die Worte oblatis sacrificiis ſind daher unbedenklich in einem weiteren Sinne zu verſtehen und auf den geſamten euchariſtiſchen Kult oder Gottesdienſt zu beziehen. Es iſt deshalb nicht einmal notwendig, bei der commendatio imperii von der früheren Interceſſion oder dem allgemeinen Gebet abzuſehen. Im Gegenteil, wenn dasſelbe damals in Rom noch beſtand, müſſen wir es einbeziehen, da ſonſt das, was eigentlich geſagt und betont werden ſoll, ungebührlich abgeſchwächt würde. Und wenn es ſo iſt, dann fehlt jeglicher Grund, das andere Interceſſionsgebet der Konſekration folgen zu laſſen; es konnte ſich ſehr wohl an Te igitur anſchließen und wie dieſe Oration die Stelle vor der Konſekration haben, da, wo es auch heute ſteht. Vielleicht iſt der überlieferte Text des Briefes eine Überſetzung aus dem Griechiſchen, und dann wäre als Vorlage für oblatis sacrificiis mit Grund *προσφερομένων τῶν θυσιῶν* zu betrachten. Es mag auch noch bemerkt werden, daß die beigezogene Stelle des Papſtes Bonifatius nicht ſo unbedingt, wie Baumſtark meint, auf den Kanon führt. Denn wenn die Worte inter ipsa mysteria zunächſt auch an dieſen denken laſſen, ſo führen die folgenden Worte inter preces suas sc. populi, die eine nähere Beſtimmung bringen, von ihm ab, da von einer Fürbitte für das Wohl des Reiches ſeitens des Volkes ſtreng genommen ſich nur mit Rückſicht auf das allgemeine Gebet ſprechen ließ, das dem Offertorium vorangeht, nicht mit Beziehung auf das

Interceſſionsgebet im Kanon, das der Prieſter ſpricht.

Cöleſtin kann hienach ſchwerlich als Zeuge für die Stellung der Fürbitte für die Lebenden nach der Konſekration gelten, und er dürfte in der Frage fortan außer acht zu laſſen ſein. Über die Innocentiusſtelle wird noch weiter gehandelt werden. Noch mehr gilt es aber jetzt infolge des Eintretens Baumſtarks, über die Geſtalt des Kanons im 6. Jahrhundert ſich zu verſtändigen.

II.

Rezenſionen.

Die Myſterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeſchichte der röm. Kaiſerzeit von **Franz Cümont**, Prof. d. alten Geſch. an d. Univ. Gent. Autoriſierte deutſche Ausgabe von Georg Gehrich. Mit 9 Abbildungen im Text u. auf 2 Tafeln, ſowie einer Karte. Leipzig, Teubner 1903. XVI. 176 S. kl. 8°. Preis M. 5.

F. Cümont veröffentlichte in den Jahren 1896 und 1899 ein umfaſſendes Werk über die Myſterien des Mithra: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique. Der erſte Band enthält die Introduction, der zweite die Textes et monuments. In dem erſten Bande nun, der erſt nach dem zweiten erſchien, bilden die vorliegenden, von Gehrich ins Deutſche übertragenen Unterſuchungen den zweiten Teil.

Die Schrift gibt in den erſten drei Kapiteln eine Geſchichte des Mithra-Kultes nach ſeinen Anfängen in der orientaliſchen Heimat, dann nach ſeiner Ausbreitung im römiſchen Reiche. Die Haupturſache der raſchen und weiten Verbreitung des Mithracismus war die Gunſt der römiſchen Kaiſer, die ihm oſtentativ gewährt wurde. Welche Motive die römiſchen Cäſaren beſtimmt haben mögen, einem Geheimkult, der von den Erbfeinden des römiſchen Reiches, den Perſern ausgegangen war, durch ihre beſondere Gunſt zu ſchützen, davon handelt in überzeugender Weiſe das 3. Kapitel. Die Kapitel 4 und 5 erörtern Lehre, Liturgie und Kultperſonal des Mithracismus. Das 6. Kapitel beſpricht die Stellung des Mithracismus zu den anderen Religionen des römiſchen Reiches,

insbeſondere zum Chriſtentum; in einem Anhange wird zuletzt noch die mithriſche Kunſt behandelt.

Das Buch als Frucht langjähriger Studien und vieler Reiſen iſt geeignet, über den Mithracismus gut zu orientieren. Unbefriedigend erſcheinen uns dagegen diejenigen Partien des Buches, in denen der Verf. das Verhältnis des Mithracismus zum Chriſtentum erörtert, und zwar leiden dieſe Abſchnitte nach unſerem Urteile an zwei Mängeln: einmal geht der Verf. von unrichtigen, unerwieſenen Vorausſetzungen über das Chriſtentum aus, und zweitens befolgt er in ſeiner Vergleichung eine falſche Methode. Cümont ſetzt voraus, daß ein Teil der chriſtlichen Glaubensſätze aus dem Parſismus ſtamme. „Einige der Hauptlehren des Parſismus“, ſagt er S. IV, „ſeien ſpäter von der katholiſchen Orthodoxie übernommen worden“. Und zu dieſen Hauptlehren rechnet er S. 157 insbeſondere auch den Glauben an die Auferſtehung des Fleiſches. Das ſind Behauptungen, die freilich ſchon oftmals aufgeſtellt wurden, aber für die ein Beweis noch nie erbracht worden iſt. Die Methode der Vergleichung nennen wir verfehlt, weil ſie zu äußerlich iſt. So ſagt der Verf. S. 116, die Einweihungsceremonie des Mithracismus „ſcheine den Namen sacramentum getragen zu haben“. Es wird alſo zugeſtanden, daß der Gebrauch des Ausdrucks sacramentum in der Kultſprache des Mithracismus ſich nicht belegen läßt. Gleichwohl heißt es S. 119 „die Spendung der Sakramente wurde begleitet u. ſ. w.“ — als ob im Vorangehenden bewieſen worden wäre, daß die vom hl. Hieronymus bezeugten 7 Weihegrade, welche der mithriſche Myſte durchlief, den chriſtlichen Sakramenten ſprachlich und ſachlich zu vergleichen wären. Wenn überhaupt in dieſem Punkte eine geſchichtliche Parallele zwiſchen Kirche und Mithracismus beſtand, ſo betraf ſie jedenfalls nicht die 7 kirchlichen Sakramente, ſondern die 7 kirchlichen ordines.

S. 118 redet C. von der „mazdäiſchen Meſſe“, S. 124 von „dem Zelebranten, der in prieſterliche Gewänder gekleidet war“, wobei „ein beſonders feierlicher Moment des Gottesdienſtes, der zweifellos durch ein Geläut von Glöckchen bezeichnet wurde, der war, in welchem man den Eingeweihten das bis dahin bedeckte

Bild des ſtiertötenden Mithra enthüllte. In manchen Tempeln drehte ſich die ſkulpierte Platte um ſich ſelbſt, wie unſere Tabernakel". Man ſieht, der Verf. geht aus von den ihm bekannten Ceremonien des katholiſch-eucharistiſchen Kultes, um von da aus Vermutungen über die äußeren Formen des Mithra-Kultes aufzuſtellen. Das Unwiſſenſchaftliche dieſer Methode muß ſofort in die Augen ſpringen, wenn wir „die mazdäiſche Meſſe" einmal näher prüfen. In dieſer angeblichen „Meſſe" „weihte der Zelebrant Brote und Waſſer, das er mit dem von ihm bereiteten berauſchenden Haoma-Safte miſchte, und verzehrte dieſe Nahrungsmittel im Verlaufe ſeiner gottesdienſtlichen Funktion . . . . nur hatte man den Haoma, eine im Occident unbekannte Pflanze, durch den Saft der Rebe erſetzt" (S. 118). Nun muß man aber wiſſen, daß dieſer ganze Ritus in allen ſeinen Zügen auf das Aweſta zurückgeht. Dem aweſtiſchen Ritus zufolge opfert der Zaota bei der Liturgie kleine Brote, draona genannt, zuſammen mit dem Safte des haoma, und genießt dann während der Feier zuerſt das Brot und hernach den Trank. Im Kulte des Aweſta alſo iſt das vorgezeichnet, was C. „mazdäiſche Meſſe" nennt. Die chriſtliche Meſſe aber ſchließt ſich in ihren äußeren Formen an den altjüdiſchen Paſcharitus an. Wer ſonach chriſtlich-kirchliche und mithriſche Liturgie vergleichen will, der muß zuerſt den Urſprung der beiderſeitigen Riten klar zu ſtellen ſuchen, dann das Alter der auf beiden Seiten gefundenen Urformen prüfen — nun erſt kann er die Frage auf etwaige innere Verwandtſchaft und Abhängigkeit ſtellen. Dies wäre die richtige Methode geweſen; wer aber, wie C. tut, ohne Weiteres von einem „mithriſchen Miſſale" (S. 112), „einer mazdäiſchen Meſſe" (S. 118), von mythriſchen Sakramenten u. ſ. w. redet, der ſetzt in ſeinen Ausdrücken bereits voraus, was er erſt zu beweiſen hätte.

Vetter.

Die **Pentateuchfrage**. Ihre Geſchichte und ihre Syſteme. Bearbeitet von **Joſeph Kley**. Münſter i. W., Alphonſus-Buchhandlung, 1903. 252 S. gr. 8⁰. Preis: M. 4,50.

Der Verf. hat ſeine Unterſuchung in zwei Teile gegliedert:

im erſten Teile, S. 9—142 behandelt er „die Entſtehung des Pentateuchs“, im zweiten Teile, S. 143—239, „das Alter des Pentateuchs“. Der erſte Teil enthält in ſeinen 4 Unterabteilungen je die Darlegung und Würdigung der Urkunden-, Fragmenten-, Ergänzungs- und Entwicklungs-Hypotheſe. Im zweiten Teile werden die für die Datierung des Pentateuch maßgebenden Geſichtspunkte geprüft, und ſchließlich gelangt die Unterſuchung zum Ergebnis, „daß der Pentateuch ſeiner weſentlichen Form und dem weitaus größten Teile ſeines Umfangs nach ſo aus der Hand ſeines Verfaſſers hervorgegangen iſt, wie er uns jetzt vorliegt“ (S. 235). Als Verfaſſer aber, und zwar als eigentlicher Verfaſſer des Ganzen gilt Moſes. „Der Pentateuch iſt ein Werk, das in ſeinem Hauptbeſtandteil auf der Wanderung durch die Wüſte entſtanden iſt. Derſelbe hat zum Verfaſſer Moſes, den großen Propheten und Führer auf dieſer Wanderung“ (S. 238). Doch ſei wahrſcheinlich, daß im Pentateuch auch nachmoſaiſche Stücke enthalten ſeien. „Selbſt größere Abſchnitte, beſonders Geſetze, für welche Moſes mündlich die Norm fixiert hatte, und ſolche jüngere Geſetze, die den älteren als Ergänzung oder Erklärung beigeſchrieben wurden, finden ſich jedenfalls im Pentateuch“ (S. 239).

Die Schrift legt für den Fleiß und die wiſſenſchaftliche Strebſamkeit eines in der Seelſorge tätigen Geiſtlichen ein überaus günſtiges Zeugnis ab, und ſie verdient Empfehlung als geeignetes Hilfsmittel zur Orientierung. Neue Geſichtspunkte zur Aufhellung des Problems bringt ſie allerdings nicht bei, iſt auch in Hinſicht auf die Literatur und die Stellung des Verfaſſers zu derſelben einigermaßen unvollſtändig, denn ſie trägt zwar als Datum ihres Erſcheinens das Jahr 1903 an der Spitze, aber die Polemik berückſichtigt doch faſt ausſchließlich nur die älteren Phaſen der pentateuchkritiſchen Literatur. Was ſeit 5—10 Jahren auf kritiſcher Seite erſchienen iſt, bleibt ſo ziemlich außer Betracht. Ferner ſcheint uns der Verf. die wiſſenſchaftlichen Inſtanzen, welche der von ihm verteidigten ſtreng traditionellen Auffaſſung entgegenſtehen, mehrfach unterſchätzt zu haben. Um nur Eines auszuheben, gerade derjenige Geſichtspunkt, welcher — wenigſtens nach unſerer An-

ſicht — den Pentateuch als ein auf Grund älterer ſchon vorhandener (moſaiſcher und nachmoſaiſcher) Schriften gearbeitetes Sammelwerk erweiſt, wird nur obenhin berührt: das innere Verhältnis der einzelnen Geſetze untereinander. Dieſes ſcheidet den ganzen geſetzlichen Stoff des Pentateuch in verſchiedene Gruppen, die jeweils auf andere Stufen in der Geſchichte des Volkes Israel berechnet erſcheinen. Die einzelnen Gruppen unterſcheiden ſich nicht bloß durch ſprachliche Beſonderheiten, ſondern ſie laſſen auch eine innere Entwicklung innerhalb des moſaiſchen Rechtes erſchließen, und zwar eine Entwicklung, die ſich nicht innerhalb einer einzigen Generation vollzogen haben kann. — Derartige Erwägungen ſind es in erſter Linie, auf welche ſich unſere Überzeugung gründet, daß der Pentateuch als Grundſtock allerdings moſaiſche Schriften geſetzlichen (und erzählenden) Charakters enthält, daß aber dieſer Grundſtock erſt etwa zu Davids oder Salomos Zeit zuſammen mit ſpäteren Schriftſtücken geſetzlichen und geſchichtlichen Gehaltes zum kanoniſchen Geſetzbuche zuſammengearbeitet worden iſt.

Vetter.

Altteſtamentliches. Von **Vincenz Zapletal**, O. P., o. Prof. d. altteſt. Exegeſe an der Univ. Freiburg (Schweiz). Freiburg (Schweiz), Univerſitäts-Buchhandlung 1903. VIII. 191 S. gr. 8°.

Die Publikation umfaßt 12 Unterſuchungen über altteſtamentliche Stoffe: 1. das Ebenbild Gottes im Menſchen; 2. das Strafgericht nach dem Sündenfall; 3. der Segen Jakobs; 4. das Ephod; 5. das Gelübde Jephtas; 6. der Lobgeſang der Anna; 7. Davids Klagelied über Saul und Jonathan; 8. der 2. Pſalm; 9. das Sela in den Pſalmen; 10. die Parabel von Weinberg Iſ. 5, 1—7; 11. der Spruch über Moab Iſ. 15 und 16; 12. zur natürlichſten Erklärung des bibliſchen Schöpfungsberichtes.

Von der letzten Nummer, die kaum irgend welches ſachliche Intereſſe bieten dürfte, abgeſehen, ſtellen die einzelnen Unterſuchungen dankenswerte Eſſays dar. Ihr Wert liegt im allgemeinen vorzugsweiſe darin, daß ſie die Ergebniſſe der bisherigen Forſchungen fleißig geſammelt und klar geſichtet bieten, ſo beſonders die

Nummern 4, 5, 9. Sie enthalten aber auch zum Teile neue originelle Auffaſſungen, ſo namentlich Nr. 8 die Deutung von Pſalm 2, 12. Dagegen die Lesart und Überſetzung, welche Z. zu II Sam. 1, 18 vorſchlägt (S. 114 ff.), vermag ich nicht für richtig zu halten. S. 137 macht Z. auf die Möglichkeit eines Alexander Jannai geltenden Akroſtichons im 2. Pſalm aufmerkſam, als auf etwas, „was noch in keinem Kommentar zu dieſem Pſalme ſtehe“. In einem Kommentar mag dieſe Beobachtung allerdings nicht ſtehen, aber gemacht wurde ſie doch ſchon mehr als einmal; es ſei zum Beweiſe deſſen verwieſen auf E. König, Einl. in d. A. T., 1893, S. 4, Anm. 1, und F. Bäthgen, in Z. d. D. M. Geſ., LVII, 1903, S. 371. Übrigens iſt an einen geſchichtlichen Zuſammenhang des Pſalms mit der Perſönlichkeit des Jannai ganz gewiß nicht zu denken. Zu Nr. 3 möge uns die Bemerkung geſtattet ſein, daß wir eine klare Stellungnahme zum Probleme der Ächtheit vermiſſen. Aus dem, was zu Anfang der Erklärung S. 27, dann S. 42. 44 zur Nennung der Stämme Zabulon, Iſſachar und Dan vom Verf. bemerkt wird, iſt ein ſicherer Schluß auf die Gedanken des Erklärers nicht abzuleiten. Wir ſind nun freilich auch der Anſicht, daß „Jakob mit ſeinen Söhnen nicht in wohlgebauten Verſen geſprochen hat“, aber daß das Ganze bloß „eine dichteriſche Bearbeitung der Rede ſei, welche Jakob zugeſchrieben wurde“, nehmen wir deshalb doch nicht an. Vielmehr glauben wir, daß in der mündlichen Überlieferung des Volkes die letzten Worte des Stammvaters erhalten und weitergegeben wurden. In der Volksüberlieferung aber mußten die Sprüche des Ahnherrn ohne Weiteres und unwillkürlich in poetiſche Form umgegoſſen werden. Und daß der Wortlaut dieſer Überlieferung jedenfalls für einen Teil der Sprüche über Moſes und ſeine Zeit hinaufreicht, bezeugen uns die (von Z. zu kurz behandelten) Verſe 5—7. Schließlich möchten wir noch zu Nr. 9 betonen, daß wir die Zenner'ſche Erklärung des Wortes sela, welche Z. S. 151. 152 lediglich regiſtriert, für die beſtbegründete unter all' den zahlreichen Deutungen halten. Vetter.

Katalog der armeniſchen Handſchriften des Herrn Abgar Joanniſſiany zu Tiflis von **Franz Nikolaus Finck.** Gedruckt von Nubar Kapamadjian zu Leipzig; in Kommiſſion der N. G. Elwert'ſchen Verlagshandlung zu Marburg, 1903. XXIII. 260 S. gr. 8°.

Dieſer außerordentlich fleißig und gründlich gearbeitete Katalog beſchreibt die 15 Nummern umfaſſende Handſchriftenſammlung des Herrn Joanniſſiany zu Tiflis. Die Beſchreibung geſchieht in armeniſcher Sprache, doch folgt am Schluſſe ein kurzer, gedrängter Auszug des armeniſchen Textes in deutſcher Sprache. Ebenſo ſind Vorwort und Regiſter je doppelſprachig, armeniſch und deutſch.

In der Form weicht Fink mehrfach von derjenigen Methode ab, welche J. Daſchian in ſeinem großartig angelegten „Katalog der armeniſchen Handſchriften in der Mechithariſtenbibliothek zu Wien" (Wien-Leipzig 1895; vgl. Lit. Rundſchau f. d. kath. Deutſchland 1897, Sp. 33 ff.) eingehalten hat. So gibt F. von den im Katalog beſchriebenen Texten jeweils nicht nur den Anfang, ſondern auch den Schluß wieder. Insbeſondere wird von ihm hier zum erſten Male der Verſuch gemacht, durch typographiſche Mittel die Beſchreibung eines handſchriftlichen Textes weſentlich zu kürzen und zu vereinfachen. Die Methode ſcheint mir in der Tat praktiſch und nachahmenswert zu ſein.

Inhaltlich iſt die von F. hier katalogiſierte Bibliothek faſt ausſchließlich theologiſchen, vorzugsweiſe patriſtiſchen Gehaltes. Es ſeien namentlich ausgehoben Nro. 1, eine ſehr reichhaltige Kanonen-Sammlung; Nro. 3 und 4, Hymnarien; Nro. 6, Kommentare zu pauliniſchen Briefen von Chryſoſtomus, Origenes, Euthalius von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien, Ephräm; Nro. 7, Schriften Gregors von Narek, Baſilius' von Cäſarea, Andreas' von Kreta (Kommentar zur Apokalypſe); Nro. 12, einzelne Heiligenleben (u. a. Klemens von Rom, Martyrin Juſtina). Vetter.

Holtzmann, Joſef, Die Peſchitta zum Buche der Weisheit. Eine kritiſch-exegetiſche Studie. Herder Freiburg i. B. 1903 (VII 152 S. gr. 8°) M. 4.

Die Ergebniſſe dieſer gründlichen Unterſuchung ſind folgende: Die Peſchitto iſt nur in Abſchriften eines einzigen ſyriſchen revidierten Textes auf uns gekommen. Die Vorlage dieſes Textes war griechiſch. Die ſyriſche Überſetzung, das Werk zweier Männer, iſt gut gelungen. Der ſyriſche Text iſt nachträglich vielfach mit dem griechiſchen verglichen und darnach abgeändert worden. Eine letzte Reviſion des Textes iſt lediglich nach dem inneren Zuſammenhang des ſyriſchen Textes angeſtellt worden. Eine gewiſſe Zuſammengehörigkeit des Textes von Peſchitto und Vetus Latina läßt ſich nicht verkennen. Zweifellos gehen dieſe beiden Überſetzungen auf eine ähnliche Vorlage zurück. Der Verfaſſer geht aber noch weiter und glaubt, daß die Vetus Latina zuweilen die Peſchitto zu Rate gezogen habe. Die hiefür beigebrachten Beweiſe ſcheinen jedoch nicht ſtichhaltig zu ſein. In 11, 24 (*κατεσκεύασας* P fecisses VL constituisti aut fecisti) ſoll fecisti in VL aus P ſtammen. Es kann aber ebenſo gut auf das griechiſche Verbum, das ſowohl constituere als facere bedeutet, zurückgehen. In 5, 21 ſoll exterminabuntur ſogar dem verderbten ſyriſchen Texte (nštrvn ſtatt nštdvn) entnommen ſein. Allein exterminare entſpricht in ſeiner Bedeutung „forttreiben" nicht ſo ſehr dem nštrvn „solventur", als dem nštdvn „proicientur" (auf S. 83 verwechſelt). P und VL gehen eben auf eine verwandte Vorlage zurück. Auch die Wiedergabe von 9, 16 *τὰ ἐν χερσὶν εὑρίσκομεν* mit quae in prospectu sunt invenimus in VL und mit quae pro oculis nostris sunt inv. in P iſt ſo naheliegend, daß an eine Entlehnung nicht gedacht werden muß. Beſonders deutlich ſoll ſich die Abhängigkeit der VL von P in 14, 19 zeigen (*κρατοῦντι βουλόμενος ἀρέσαι* P ille est potens (achīd) et vult placere ipsi VL ille volens placere illi qui se assumpsit). Da das ſyriſche Verbum 'chd „cepit, sumpsit" bedeutet, ſoll das „assumpsit" der VL aus dem Syriſchen ſtammen. Allein die VL entſpricht ganz genau dem Griechiſchen: „er (der Künſtler), der dem gefallen will, der ihn (den Künſtler) aufgenommen oder engagiert hat (*κρατοῦν* = „Herr ſein, in Dienſten nehmen"). In 18, 10 ſoll endlich die Überſetzung von *ἀσύμφωνος ἡ βοή* durch inconveniens vox in VL aus dem ſyriſchen delā šavī-non concors

oder non decens ſtammen. Allein inconveniens heißt nicht blos „unſchicklich“, ſondern auch „nicht übereinſtimmend“. Demnach iſt die Annahme einer Beeinfluſſung der VL durch P ſehr unwarſcheinlich. Blaubeuren P. Rießler.

Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament (Études bibliques). Paris Lecoffre 1903. VIII 220 S.) 2 Fr. 50.

Die erſte der ſechs im November 1902 am Institut catholique zu Toulouſe abgehaltenen Konferenzen befaßt ſich mit dem Verhältnis der kritiſchen Exegeſe zum kirchlichen Dogma. L. ſucht nachzuweiſen, daß in der Exegeſe nicht jeder neue Weg, deshalb weil er neu iſt, abzulehnen ſei. Er beruft ſich hiebei auf das Schickſal des hl. Thomas von Aquin, der anfänglich wegen der Neuheit ſeiner Anſichten bekämpft und ſogar von dem Biſchof von Paris, Étienne Tempier, ſowie von dem Dominikaner Robert Kilwardby, Erzbiſchof von Canterbury, kirchlich verurteilt wurde. Nach L. iſt die erſte Pflicht der Bibelkritik die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche. Dem Dogma treu bleiben heiße aber nicht, jeden Fortſchritt leugnen. Selbſt die Dogmen haben ihre Entwicklung gehabt und zwar ganz beſonders, wie die zweite Conferenz dartut, im A. T. In der dritten Konferenz beſpricht L. die Inſpiration. Ihr Zweck iſt nicht, etwas Neues zu offenbaren, ſondern die geoffenbarten Wahrheiten und die Erinnerung an die einzelnen, für die Heilsgeſchichte beſonders wichtigen, geſchichtlichen Tatſachen zu konſervieren. In der vierten Konferenz weiſt L. nach, daß die Annahme, die inſpirierten Schriftſteller hätten ſich bei ihrer Darſtellung an die äußere Erſcheinungsform der Dinge gehalten, dem Grundſatze der Inſpiration nicht zuwiderläuft. Die Bibel will kein wiſſenſchaftliches Lehrbuch ſein. Daher iſt ſie auch frei von jedem Mythus, der nichts anderes als der Anſatz einer wiſſenſchaftlichen Erklärung der Schöpfung iſt. Das war der Irrtum der Richter des Galilei, daß ſie meinten, die chriſtliche Religion habe ebenfalls ihre Cosmographie. Derſelbe Irrtum iſt Schuld, daß die katholiſche Exegeſe mit der Erklärung des erſten

Kapitels der Geneſis ſo übel gefahren iſt (S. 142). In der fünften Konferenz „über den hiſtoriſchen Charakter der hebräiſchen bürgerlichen Geſetzgebung“ weiſt L. einerſeits die Altertümlichkeit des moſaiſchen Geſetzes gegenüber dem Hammurabikodex nach, andererſeits zeigt er die geſetzgeberiſche Entwicklung zwiſchen dem Bundesbuch und dem Deuteronomium auf. Der Kern des letzteren geht nach ihm auf Moſes zurück, während das Buch in ſeiner jetzigen Geſtalt das Werk der Jahrhunderte bis auf Joſias iſt. In der letzten Konferenz, auf welche die anderen vorbereiten, handelt L. von der Urgeſchichte. Dieſe, die von der Schöpfung bis auf Abraham reicht, hat nach ihm nur den Schein von Geſchichte (S. 185). Sie ſteht zwiſchen Mythus und eigentlicher Geſchichte in der Mitte als legendäre Urgeſchichte. Dieſe bibliſche Legende hat zwar einen wirklichen Hintergrund, geht aber im einzelnen mehr oder weniger weit über die Wirklichkeit hinaus. Daher iſt die eigentliche Urgeſchichte der Menſchheit für uns in tiefſtes Dunkel gehüllt. Was die Bibel bietet, ſind nur die Grundzüge einer Geſchichte der Erfindungen, der Künſte, der Civiliſation. Daß hiebei die eigentliche Mythologie, die Göttergeſchichte, ausgeſchloſſen blieb, iſt der Inſpiration zuzuſchreiben. Für dieſe Anſchauungen beruft ſich L. auf die Encyclica Providentissimus, die den Satz des hl. Thomas von Aquin, daß die hl. Schriftſteller „nach der ſinnlichen Erſcheinungsform“ berichtet haben, zu dem ihrigen macht. Dieſen, für das naturwiſſenſchaftliche Gebiet geltenden Satz möchte L. auch auf das Gebiet der Geſchichte übertragen und zwar in der Form „Was den Anſchein von Geſchichte hat, iſt keine Geſchichte“ (S. 185). — Schade, daß er ſich nicht mit der anderen Stelle der Encyclica, wonach die inſpirierten Verfaſſer „alles mit unfehlbarer Wahrheit ausgedrückt“ haben, näher befaßt hat. Ebenſo iſt zu bedauern, daß er ſich mit den in der Encyclica angeführten Worten des hl. Auguſtinus nicht weiter aus einander ſetzt: „wenn ich in den hl. Schriften auf etwas ſtoße, was mit der Wahrheit in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint, ſo ſchließe ich daraus nur ſoviel, daß entweder die Handſchrift fehlerhaft iſt, oder daß der Überſetzer den Sinn der Worte nicht getroffen oder daß ich ſie nicht verſtanden habe“.

Ebenſo unterläßt er es, ſeine Aufſtellung mit dem von ihm angenommenen Zweck der Inſpiration, der Conſervierung heilsgeſchichtlicher Tatſachen, in Einklang zu bringen. Wenn in den erſten elf Kapiteln der Geneſis keine Geſchichte vorliegt, zu welchem Zwecke ſind die hl. Schriftſteller durch die Inſpiration veranlaßt worden, jene niederzuſchreiben? Auch ſcheint L. den Unterſchied zwiſchen geſchichtlichem Inhalt und volkstümlicher Form der Erzählungen nicht recht in Betracht gezogen zu haben; ſtatt deſſen unterſchied er zwiſchen dem wahren Kern der Erzählungen und den unrichtigen, ausſchmückenden Einzelheiten derſelben. — Die Konferenzvorträge ſind ſehr anregend, rufen aber in manchen Punkten begründeten Widerſpruch hervor. Blaubeuren P. Rießler.

---

1. Das Inſtitut der **Chorbiſchöfe im Orient.** Hiſtoriſch-kanoniſtiſche Studie von Dr. theol. **F. Gillmann.** München, Lentner 1903. 136 S. 8. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhiſtoriſchen Seminar München. II. Reihe Nr. 1). M. 2.50.
2. **Eine Elfapoſtelmoral** oder die X-Rezenſion der „beiden Wege“. Nach neuem handſchriftlichem Material herausgegeben und unterſucht von **Th. Schermann,** Dr. d. Th. Ebd. 1903. VI, 90 S. 8. (Ebd. Nr. 2).
3. Die pſeudoambroſianiſche Schrift De sacramentis. Von Dr. **Th. Schermann.** Separat-Abdruck aus der Römiſchen Quartalſchrift VII, 36—53; 237—255. Rom 1903. 37 S. 8.

1. Ueber die Chorbiſchöfe brachte jüngſt die Revue de l'Orient chrétien, 1901 p. 157—71; 419—43, eine Abhandlung. In der vorſtehenden Schrift erhalten wir darüber eine neue und größere Arbeit, in welcher der Gegenſtand außer der über Begriff und Namen handelnden Einleitung in drei Kapiteln behandelt wird: 1. Aeußere Geſchichte des Chorepiſkopats; 2. Der Weihegrad, 3. Die jurisdiktionelle Stellung der Chorbiſchöfe. Die Schrift verdient großes Lob; ſie zeichnet ſich ebenſo durch umfaſſende und gründliche, auch auf handſchriftliches Material ſich erſtreckende Unterſuchung wie durch Unbefangenheit und Selbſtändigkeit des Urteils aus. Man kann nur wünſchen, die Fortſetzung oder die Schrift über

das Inſtitut der Chorbiſchöſe im Abendland möge nicht allzu lange auf ſich warten laſſen.

2. Während die kürzere Rezenſion der Apoſt. Kirchenordnung (= KO) bisher nur in zwei Hſſ. bekannt war oder vielmehr, da die Moskauer wegen ihrer noch weiter gehenden Kürzung nicht eigentlich zählt, nur in einer, der Ottobonianiſchen, fand ſie Schermann auch in einer Pariſer (Cod. gr. 1555), und indem er darüber im Oriens christianus 1902 p. 398—408 Bericht erſtattete, trug er zugleich eine neue Anſicht über den Text vor: er ſei nicht, wie man bisher annahm, ein Auszug aus KO oder dem längeren Text, ſondern dieſer umgekehrt eine Erweiterung des kürzeren, der urſpünglich wohl für ſich (als bloße Beſchreibung der zwei Wege) exiſtiert habe als Auszug aus Didache und Barnabasbrief mit einigen Zuſätzen aus kanoniſchen Schriften, wohl noch gegen Ende des 2. Jahrhunderts entſtanden und erſt in KO mit dem kirchenrechtlichen Teil verbunden worden ſei. Ich prüfte die Theſe ſofort, indem ich die drei Texte miteinander verglich, und fand ſie unannehmbar, da KO der Didache im Wortlaut durchweg näher ſteht als der fragliche Text. Die betreffende Bemerkung kam leider etwas ſpät (1904 S. 317) zum Abdruck. Sch. ſtellte damals auch eine Arbeit über eine Grundſchrift der Didache in Ausſicht. Sie liegt nun unter einem etwas ſonderbaren Titel vor. Die X-Rezenſion der beiden Wege iſt eben der fragliche kürzere Text, und die Zwölfapoſtellehre wird zu einer Elfapoſtelmoral, indem der letzte Apoſtel in der Aufſchrift der KO Judas Jakobi, als ſpäterer Beiſatz betrachtet wird. Sch. fand die Schrift inzwiſchen auch in Neapel und ediert ſie S. 16—18 auf Grund der nunmehr bekannten drei Hſſ. Seinen kritiſchen Standpunkt änderte er, wenn ich ihn recht verſtehe, inſofern, als er X nicht mehr von D (Didache) abhängen, vielmehr beide wie auch B (Barnabasbrief) auf eine jüdiſche Grundſchrift zurückgehen läßt (S. 80). Ich kann mich mit dieſer auch nach ſeiner Begründung noch nicht befreunden. Indeſſen ſei davon abgeſehen. Mit der Faſſung, die er der jüdiſchen Grundſchrift gibt, oder vielmehr, da er eine Rekonſtruktion als unmöglich nicht verſucht, mit den kritiſchen Andeutungen, die

er über ſie macht, werden auch diejenigen, die an ſie glauben, ſchwerlich einverſtanden ſein, indem die Texte B und X in Rückſicht auf ſie gegenüber D ſicher zu hoch eingeſchätzt werden. Die KO ſoll drei Beſtandteile in ſich aufgenommen haben: X, D und B (S. 87). Sicher ſind die beiden letzten. Sollte aber auch X eine Quelle ſein, ſo wäre anzunehmen, der Autor der KO habe ſich in der äußeren Anordnung, der Zuteilung der Sprüche an einzelne Apoſtel, völlig an X gehalten, den Text aber faſt durchweg aus D übernommen, und zwar ſowohl, indem er die Sätze, die er mit X gemeinſam hat und dieſer Schrift entnahm, mehr in der Faſſung von D als in der Faſſung von X wiedergab, als auch, indem er eine Reihe von Sätzen aus D neu aufnahm. Iſt ein ſolches Verfahren einem ſimplen Kompilator, wie es der Autor von KO iſt, ohne durchaus zwingende Gründe zuzuſchreiben? Die größere Uebereinſtimmung von KO mit D beweiſt aber auch eine engere Verwandtſchaft mit der vermeintlichen jüdiſchen Grundſchrift, denn ſicher ſteht D dieſer näher als jede andere der abgeleiteten Rezenſionen, und wenn KO, von den Zutaten natürlich abgeſehen, mehr als X mit D zuſammentrifft, ſo iſt KO auch der Grundſchrift näher zu rücken als X. Für die Sätze, die KO mit D über X hinaus bietet, haben wir für jene Annahme noch einen beſonderen Grund. Nicht wenige der betreffenden Sätze ſtehen nämlich auch in B: D 2, 2^c (*οὐ φονεύσεις τέκνον — ἀποκτενεῖς*) ≐ B 19, 5, KO 6, 1; D 2, 4^b = B 19, 7, KO 6, 2; D 4, 4^b = B 19, 5, KO 13, 2; D 4, 5 = B 19, 9, KO 13, 3; D 4, 7 = B 19, 11, KO 13, 3. Die Sätze ſind bei der Übereinſtimmung von D und B unbedingt als Beſtandteile der Urſchrift anzuſehen, und wenn KO ſie hat, nicht aber X, ſo iſt der Schluß ſchwer zu vermeiden, daß KO der Urſchrift näher ſteht als X. Ich weiß wohl, wie der Verf. ihm ausweicht. Aber ich vermag ihm auf dieſem Wege nicht zu folgen. Er ſcheint in der Freude über ſeinen Fund die ſeiner Theſe entgegenſtehenden Schwierigkeiten zu wenig erwogen zu haben. X erſcheint mir auch jetzt noch wie früher als freier Auszug aus KO mit einigen Zuſätzen.

Es iſt ſchade, daß der Verf. die jüdiſche Grundſchrift nicht herzu-

ſtellen verſucht hat. Eine Kritik, wie er ſie übt, ſollte dieſer Aufgabe ſich nicht entſchlagen, und ganz unmöglich dürfte die Ausführung nicht ſein. Es muß ja nicht jedes Wort feſtgeſtellt werden; das eine und andere kann zweifelhaft bleiben. Der Verſuch hätte eine Probe für die Kritik ergeben. Entweder hätte er dieſer zur Beſtätigung gedient, oder ihre Blößen wären deutlicher zu Tage gereten. M.E. wäre das letztere der Fall geweſen. Kann ich hienach dem Verf. nicht beiſtimmen, ſo darf ich auf der anderen Seite nicht verſchweigen, daß das ſchwere Problem mit großem Fleiß und Scharfſinn erörtert wurde. — Ich benütze die Gelegenheit, auf ein Verderbnis des nur durch eine Handſchrift überlieferten griechiſchen Textes von KO hinzuweiſen. X bietet die ſog. goldene Regel in doppelter Faſſung, indem nach dem (bisherigen) Satz von KO noch beigefügt wird: *τουτέστιν ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ μὴ ποιήσῃς.* Der Beiſatz oder die doppelte Faſſung findet ſich auch in allen orientaliſchen Ueberſetzungen von KO, in der ſyriſchen, der zweifachen koptiſchen, bezw. der boheiriſchen und ſahidiſchen, der äthiopiſchen, und er darf auf Grund dieſer Bezeugung um ſo ſicherer als urſprünglich gelten, als ſein Fehlen in der Wiener Hſ. aus dem Homöoteleuton der beiden Sätze ſich genügend erklärt.

3. In der weiteren Schrift unterſucht Sch. die ſeit den mittelalterlichen Abendmahlsſtreitigkeiten Ambroſius zugeſchriebene und in der neueren Zeit viel und doch noch nicht genügend erörterte Schrift De sacramentis und kommt auf Grund der Ueberlieferung und der vielen ſprachlich-formellen und dogmatiſch-materiellen Unterſchiede zu dem Reſultate, daß ſie Ambroſius nicht zugehört, ſondern etwas jünger iſt. Die Arbeit iſt bei der Bedeutung der fraglichen Schrift ſehr dankenswert, und ſie machte, wenn ich auch bei einigen Punkten einen Zweifel nicht unterdrücken konnte, doch im ganzen einen überzeugenden Eindruck. Funk.

Beiträge zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbistums **München und Freiſing** von Dr. **Martin von Deutinger.** Fortgeſetzt von Dr. **F. A. Specht,** Domkapitular. Siebenter und achter Band. Neue Folge. Erſter und zweiter Band. Mün-

chen. Lindauer 1901/3. 316, 444 S. 8.

Dieſes Unternehmen trat im J. 1850 ins Leben und wuchs bis zum Jahre 1854 auf ſechs Bände an, als der Tod ſeines Begründers eine Stockung herbeiführte. Die Unterbrechung dauerte faſt ein halbes Jahrhundert. Endlich wurde das Werk wieder aufgenommen, und wie wir aus dem Vorwort zur neuen Folge erfahren, iſt dies vor allem der Gnade des gegenwärtigen Oberhirten der Erzdiözeſe zu verdanken. Nach dem urſprünglich aufgeſtellten Plan ſollen erſcheinen Quellenſchriften, quellenmäßige Darſtellungen zur Geſchichte der Biſchöfe von Freiſing und Chiemſee, zur Geſchichte des Domſtifts, der Kollegiatſtifte, der Klöſter, Seminarien, Prieſterhäuſer, Pfarreien, Benefizien ſowie frommer und milder Stiftungen; ferner die Reihenfolgen der Weihbiſchöfe, Generalvikare, Dom- und Stiftspröpſte, Dekane, Kanoniker, Äbte, Pfarrer u. ſ. w.; Lebensbeſchreibungen merkwürdiger um die Diözeſe verdienter Männer aus älteren Zeiten, Nachrichten über literariſche Leiſtungen derſelben, kunſtgeſchichtliche Berichte über Kirchen, Kirchenſchätze und Grabdenkmäler, hiſtoriſch-topographiſche Beſchreibungen einzelner Dekanate und Pfarrbezirke, alte Bevölkerungsliſten, Nachrichten über das Viſitations- und Synodalweſen, über religiöſe Sitten und Gebräuche, oberhirtliche Generalien aus alter Zeit, Urkundenabdrücke, Regeſten und anderes für das Unternehmen Geeignete. Das Inhaltsverzeichnis der ſechs erſten Bände, das den vorſtehenden Bänden beigegeben iſt, zeigt, daß das reiche Programm früher eingehalten wurde. Die zwei Bände, die einſtweilen von der neuen Folge erſchienen ſind, beweiſen dasſelbe für die Fortſetzung. Die Weiterführung iſt mit Freude zu begrüßen. Nach dem vielverheißenden Anfang wäre ein gänzlicher Stillſtand ſehr zu beklagen geweſen, und die einſtweilen vorliegenden neuen laſſen für den Fortgang das Beſte erhoffen. Das Unternehmen dient der diözeſangeſchichtlichen Forſchung. Aber auch in weiteren Kreiſen wird man ihm Beachtung zu ſchenken haben. Es ſei nur auf die Unterſuchung über das Todesjahr des hl. Korbinian, als welches 725 nachgewieſen wird, während bisher 730 angenommen wurde, in Band VII (I)., 1—16 verwieſen. Funk.

Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus I. Edidit et commentariis auxit **H. Hurter** S. J. S. Theol. et Phil. Doctor, eiusdem S. Theol. in C. R. Universitate Oenipontana Professor P. O. Editio tertia emendata et aucta. Innsbruck, Wagner 1903. XVI, 550, LXX S. gr. 8. M. 12.

Der Hurterſche Nomenklator beſchränkte ſich anfangs auf die Neuzeit (1564—1894). Dann wurde die Zeit vom 12. Jahrhundert an aufgenommen (1109—1563). In der vorliegenden neuen Ausgabe werden auch die früheren Jahrhunderte hinzugefügt, ſo daß das Werk nun über die geſamte chriſtliche Zeit ſich erſtreckt. Die Anlage iſt in erſter Linie chronologiſch; die Hauptabſchnitte umfaſſen je ein Jahrhundert, und maßgebend für die Einreihung der Autoren iſt das Todesjahr. Innerhalb der Jahrhunderte ſind dann für eine weitere Gliederung beſtimmend die Nationalität und die Verſchiedenheit der Disciplinen, hauptſächlich Dogmatik, Bibelwiſſenſchaft, Geſchichte, praktiſche Theologie. Entſprechend dieſen Disciplinen enthält auch die dem Band beigegebene chronologiſche Tabelle vier Spalten. Die Dispoſition mag ſich empfehlen, ſofern ſich mit ihr ganz beſtimmte Grenzen ergeben. Auf der anderen Seite wird aber durch ſie wiederholt das Zuſammengehörige unnatürlich getrennt. Die Kehrſeite macht ſich auch öfters in dem Werke ſelbſt bemerklich. Während einige Jahrhunderte einfach wieder in zwei gleiche Hälften geſchieden werden, wird in anderen der in ihnen zu Tage tretende Wendepunkt im kirchlichen Leben als weiterer Teilungsgrund angenommen. So wird das 4. Jahrhundert geteilt in die Perioden 301—326 und 326—400. Es wäre wohl beſſer geweſen, nicht ſo gar ſtreng einfach nach Jahrhunderten zu ſcheiden und dem geſchichtlichen Gang mehr Rechnung zu tragen. Doch kommt dieſer wenigſtens in der zweiten Gliederung wieder etwas zur Geltung.

Mit der Ausdehnung, die dem Werk in der dritten Auflage gegeben wird, erwuchs dem Verf. eine neue und, wie er ſelbſt hervorhebt, ſehr ſchwere Aufgabe, und man begreift es, wenn die Arbeit von Unebenheiten und Fehlern nicht ganz frei iſt. So kommen,

um nur einiges zu bemerken, die Didaskalia und die Konſtitutionen der Apoſtel wie auch die Apoſtoliſche Kirchenordnung ſchon im erſten Jahrhundert zur Sprache, während ſie doch ihrem ſpäteren Urſprung entſprechend eine ſpätere Stelle einnehmen ſollten und die Beziehung zur Didache keinen genügenden Grund abgiebt, um ſie dort unterzubringen, am allerwenigſten für die Didaskalia. Über das Teſtament unſeres Herrn wird, abgeſehen von einer Verweiſung, nur in einer Anmerkung gehandelt; ebenſo über Tatian. Von der Ausgabe der Apoſtoliſchen Konſtitutionen durch Pitra wird bemerkt, ſie ſei eine Reception der Edition Lagardes (S. 13). Mir wird die Anſicht zugeſchrieben, ich halte das zweite Pfaffſche Irenäusfragment für ziemlich oder hinlänglich zweifelhaft (S. 90), während ich doch die Echtheit entſchieden verwerfe. Bei Erwähnung der Kanones Hippolyts und der an ſie ſich anſchließenden Kontroverſe (Anm. 2 S. 68) vermißt man meine Schrift über das Teſtament unſ. H., wo ich darüber zuletzt und am eingehendſten handelte. Hie und da wird von einer Frage zu allgemein geſprochen, ſo daß man über ihren Inhalt oder ihre Bedeutung eigentlich nichts erfährt, während doch mit ein paar Worten eine nähere Beſtimmung gegeben werden konnte. In der chronologiſchen Tabelle ſteht zum T. Ignatius ſtatt Polykarp. Indeſſen ſind derartige Dinge verhältnismäßig ſelten. Im ganzen zeugt das Buch wie von großem Fleiß ſo von Sachkenntnis und Sorgfalt, und es wird namentlich im zweiten oder das Mittelalter betreffenden Teil, für den wir nicht ſo gründliche und zuverläſſige Führer haben, wie die Patrologie Bardenhewers, ſehr erſprießliche Dienſte leiſten. Funk.

---

1. **Geſchichte der altkirchlichen Literatur**, von **Otto Bardenhewer** Dr. phil. et theol., o. Profeſſor a. d. Univerſität München. Erſter Band: Vom Ausgange des apoſtoliſchen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Zweiter Band: Vom Ende des zweiten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Freiburg, Herder 1902 und 1903. Gr. 8°, XII und 592, XVI und 665 S. M. 10 und 11.40.

2. **Grundriß der Patrologie** mit beſonderer Berückſichtigung der Dogmengeſchichte, von **Gerhard Rauſchen** Dr. phil. et. theol., a. o. Profeſſor a. d. Univerſität Bonn. Freiburg, Herder 1903, 8°, VII und 231 S. M. 2.20.

1. B. hat durch ſeine bisherigen Arbeiten ſeine ausgezeichnete Befähigung zu einer Patrologie großen Stils nachgewieſen. Von einer ſolchen liegen nunmehr zwei Bände vor, die in relativ kurzer Friſt nach einander erſchienen ſind; vier andere ſollen folgen. Das Werk verdient vollauf den ſympathiſchen Empfang, der ihm von allen Seiten geworden iſt. B. ſtrebt vor allem nach überſichtlicher Zuſammenfaſſung des bisher Geleiſteten, zuverläſſiger Berichterſtattung und genauer Angabe der wichtigeren Literatur. Auch über die Überlieferungsverhältniſſe der einzelnen Schriften wird orientiert, Analyſen und treffende Proben ſind beigegeben; Überſichten und Rückblicke laſſen die Entwicklungsgeſchichte der patriſtiſchen Literatur zu ihrem Recht kommen. Auch das Neueſte, wie der Brief des Presbyters Pſenoſiris (II, 218 f.), iſt nicht vergeſſen. Dabei iſt B.'s Urteil immer ſachlich und objektiv, und darum auch in ſtrittigen Fragen von Gewicht. Wir verweiſen z. B. auf die eingehende Behandlung der Tractatus Origenis (II, 568—74), wo B. die Interpolationshypotheſe Jordans abweiſt und die Homilien früheſtens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entſtanden ſein läßt. Auch andere Fragen ſcheinen uns glücklich gelöſt, wie die nach einer jüdiſchen Grundſchrift der Didache (I, 80), nach den Entſtehungsverhältniſſen des Barnabas- und zweiten Klemensbriefes (I, 94, 109), des Martyrium Colbertinum (I, 143), der Apologien des Ariſtides und Tatian (I, 181, 244, 251), der pſeudocypr. Schriften ad Novatianum und adversus aleatores (II, 444—48). Auf eine ſachgemäße Einteilung des Stoffes, die bei den erſten zwei Jahrhunderten ihre beſondere Schwierigkeit hat, iſt große Sorgfalt verwendet. Mit Recht wird der Diognetbrief den Apologien, Papias und Hermas der innerkirchlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts zugewieſen. Die Zeit von 120—200 wird eingeteilt in apologetiſche, polemiſche und innerkirchliche Literatur, und innerhalb dieſes Rahmens finden auch die hä-

retiſche Literatur und die neuteſtamentlichen Apokryphen ausgedehnte Berückſichtigung (I, 315—418). Die Einteilung des zweiten Bandes iſt dieſelbe wie in des Verfaſſers kürzerer Patrologie; dankenswert iſt ein Anhang über die Martyrerakten der drei erſten Jahrhunderte und über einige jüdiſche und heidniſche Schriften, welche von den Chriſten übernommen und bearbeitet wurden. Kräftig betont B. den Zuſammenhang zwiſchen Patrologie und Dogmatik, daher auch ſeine Oppoſition gegen die „altchriſtliche Literaturgeſchichte". Der von ihm gewählte Titel des Buches hat zu mehrfachen Erörterungen Anlaß gegeben. B. verteidigt in der Vorrede des zweiten Bandes ſeinen Standpunkt, namentlich Krüger gegenüber mit Glück. Im übrigen dürfte der Sache keine größere Bedeutung zukommen, da er ja auch zugiebt, daß die „altchriſtliche Literaturgeſchichte" mit poſitiv chriſtlichen Anſchauungen nicht unvereinbar iſt, und ſo werden nach wie vor manche den letzteren Titel vorziehen. Von ſpeziellen Punkten ſei folgendes erwähnt. Die Ausſcheidung von Didache 1, 3—2, 1 als Interpolation (I, 80) dürfte ſchwerlich allgemeine Zuſtimmung finden. Auch gegen Harnacks vermeintliche Entdeckung von vier Diodorſchriften dürfte B. zu connivent geweſen ſein (I, 222). Bezüglich der Agape (I, 160) und Arkandisciplin (I, 64, 163) müßte er jetzt Batiffols Anſichten, wir zweifeln nicht, als deſſen Gegner, berückſichtigen. Die Entſtehung des deutſchen Tatian (I, 257) iſt wohl genauer auf 830/35 zu datieren. Zu II, 596: Der verlorene Matthäuskommentar von Viktorinus von P. iſt allem nach von Mercati (Studi e testi 11, 1903) wieder aufgefunden worden. Zu II, 268 wäre Cod. Neap. II C 34 s. XV hinzuzufügen. Der Verſuch des Entdeckers, Th. Schermann (Eine Elfapoſtelmoral oder die X-Rezenſion der „beiden Wege", 1903), aus den drei Zeugen der kürzeren Rezenſion der Apoſt. Kirchenordnung eine Grundſchrift der Didache zu rekonſtruieren, dürfte freilich kaum gelungen ſein. Die Acta S. Theodoti (II, 640) hat Delehaye neueſtens (Anal. Boll. 1903, 320—28) als unecht erwieſen.

2. R.'s treffliche Arbeit wird ſich als Lehr- und Lernbuch ſicherlich raſch einbürgern. Auswahl, Anordnung und Einzelbe-

handlung bekunden den erfahrenen Praktiker. Die Dogmengeſchichtliche Beigabe iſt ſehr erwünſcht und dürfte vielleicht in einer Neuauflage noch erweitert werden. Nachträge und Berichtigungen giebt H. Koch in Theol. Rev. 1903, Sp. 332 f. — Tillemont war nicht Mauriner (S. 5), Irenäus ſchwerlich Martyrer (S. 44), die Schrift ad Novatianum wird kaum von Cyprian ſein (S. 68), die Tractatus Origenis nicht von Novatian (S. 53, 78). S. 224 Z. 5 muß es heißen 1868 ſtatt 1886. Rep. K. Bihlmeyer.

Realencyklopädie für proteſtantiſche **Theologie und Kirche.** Begründet v. J. J. Herzog, in 3. verbeſſerter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten her. von D. **Albert Hauck,** Prof. in Leipzig. XII. Bd. Lutheraner-Methodismus. XIII. Bd. Methodismus in Amerika bis Neuplatonismus. Leipzig Hinrichs'ſche Buchhandlung 1903. 820 und 804 S.

Die beiden neuen Bände der großen Realencyklopädie bieten abgeſehen von vielen kleineren Artikeln wieder eine ſtattliche Anzahl von gelehrten Abhandlungen, welche zu genauerer Würdigung je ein beſonderes Studium fordern würden. Dieſelben beziehen ſich vornemlich auf Kirchengeſchichte, Dogmengeſchichte und Exegeſe Ich erwähne: Lutheraner, ſeparierte (Frolöß), Malerei (Schultze), Mandäer, Mani und Manichäer (Keßler), Neumanichäer (Zöckler) Maximus Konfeſſor (Wagenmann-Seeberg), Melanchthon (Landerer-Herrlinger-Kirn), Mennoniten (Cramer), Methodismus (Loofs), in Amerika (Nuelſen), Miſſion, innere (Rahlenbeck), katholiſche (Steitz), unter den Heiden, katholiſche (Grundemann), proteſtantiſche (Warneck), unter den Juden (Heman), Mönchtum (Grützmacher), Moraliſten, engliſche (Tröltſch), Mormonismus (Pelt), Münſter, Wiedertäufer (Köhler); Materialismus, Neuplatonismus (Heinze), Meſſe, dogmengeſchichtlich (Kattenbuſch), liturgiſch (Drews), Monarchianismus (Harnack), Monophyſiten (Krüger), Monotheleten (Möller-Krüger), Neſtorianer (Petermann-Keßler), Neſtorius (Loofs); Magier, Magie (Zöckler), Magnificat (Köſtlin), Malſteine bei den alten Hebräern (Baudiſſin), Maria (Zöckler), Marcus, Matthäus (Jülicher),

Maße und Gewichte, Muſik bei den Hebräern (Benzinger), Meſſias (Orelli), Moloch (Baudiſſin), Moſe (Orelli), Midraſch (Strack).

Die wiſſenſchaftliche Richtung iſt aus der bekannten Stellung der beigefügten Namen für den mit der proteſtantiſchen Theologie einigermaßen Vertrauten leicht zu erkennen. Es handelt ſich natürlich nicht um die einfachen geſchichtlichen Daten, ſondern um die Beurteilung derſelben und um die mehr oder weniger hypothetiſche Ergänzung des lückenhaften Materials, wie es namentlich in der Dogmengeſchichte und in der Exegeſe zu geſchehen pflegt. Bei manchen Artikeln ſpielt auch der konfeſſionelle Standpunkt eine Rolle. Man wird wohl annehmen dürfen, daß in dieſem Werk hierin die Mittellinie angeſtrebt wird, welche auch für diejenigen, die dasſelbe zum Hauptbeſtandteil ihrer Bibliothek machen, wenigſtens in der Theorie maßgebend ſein dürfte. Von den dogmengeſchichtlichen Artikeln ſind beſonders die über die theologiſche und chriſtologiſche Lehrentwicklung bemerkenswert. Harnack ſucht in dem gründlichen und umfangreichen Artikel über den Monarchianismus ſeine aus der Dogmengeſchichte bekannten Theſen zu begründen. Er beſchränkt die Bezeichnung Monarchianer in der alten Kirche auf den Modalismus mit Ausſchluß des dynamiſtiſchen Monarchianismus und betrachtet ſie nicht als Bezeichnung der Häretiker, ſondern als Gegenſatz zum Polytheismus und Gnoſtizismus, als eine Erſcheinung auf dem Boden des Katholizismus. In Rom ſei faſt ein Menſchenalter hindurch der Monarchianismus die offizielle Lehre geweſen (Viktor, Zephyrin, Kalliſt). Allein das Urteil iſt doch weſentlich auf die Ausſagen der Gegner begründet und ſetzt voraus, daß die vollſtändige Identität des Weſens zum Modalismus führe, den ja auch andere als Hyperkatholizismus bezeichnet haben. Äußerſt ſcharf urteilt Loofs über den Gegner des Neſtorius, Cyrill von Alexandrien. Die Überlieferung über keine der altkirchlichen Lehrſtreitigkeiten ſei ſo gefälſcht durch blinden Parteihaß wie die über den neſtorianiſchen Streit. Das Epheſinum von 431 ſei nicht beſſer als das von 449. Der katholiſchen Geſchichtsbetrachtung ſeien hier die Augen gehalten. Wenn Neſtorius vor das Konzil von Chalcedon geſtellt worden wäre, ſo wäre das Urteil ganz anders ausge-

fallen. Aber bisher hat man uns doch geſagt, daß auf letzterem Konzil das Abendland den morgenländiſchen Geiſt überwältigt habe, weil der Zug der Griechen zum Monophyſitismus hingeneigt habe. Darnach iſt doch der Beſchluß von 431 ſehr begreiflich. Daß Politik und Leidenſchaften im byzantiniſchen Reich auch in kirchlichen Dingen ihren Einfluß ausgeübt haben, iſt bekannt. Aus den Schriften Cyrills geht doch hervor, daß dieſer von einem h. Eifer für die chriſtliche Wahrheit geleitet und getrieben war. Rehrmann hat in ſeiner Monographie nicht ohne Glück Cyrill gegen ſeine ſcharfen Ankläger verteidigt. Der Artikel über Möhler ſcheint von Auflage zu Auflage (Kling-Wagenmann-Hauck) abgeſchwächt worden zu ſein. Der Vorwurf, daß M. nicht die Lehre der Symbole dargeſtellt habe, wird nicht überzeugender, wenn er auch noch ſo oft wiederholt wird. Da die Symbole nur Kompromiſſe ſind, ſo mußten die Schriften der Reformatoren beigezogen werden. Eine „Verdrehung des Sachverhalts" iſt es doch nicht, wenn Knöpfler aus der proteſtantiſchen Abwehr „animoſe und gehäſſige Angriffe" macht, denn Baurs Schrift z. B. enthält ſehr gehäſſige perſönliche Angriffe. Während der Artikel Mönchtum im ganzen woltuend wirkt, bieten die Artikel über Miſſion, Molinismus, Molinos Grund zu Ausſetzungen, die allerdings auf dem Gebiet der Moral und Autorität nie aufhören werden. Auch der Artikel Manning iſt nicht frei von Parteinahme. Schanz.

Vernunft und **Wille** in ihrer Beziehung zum **Glaubensakt**. Von **Georg Schmitt**, Kaplan in Mellrichſtadt. Augsburg, Th. Lampart 1903. 128 S. M. 2.

Es bedarf angeſichts der zahlloſen alten und neueſten Literatur über das Grundproblem der religiöſen Erkenntnis, über Glauben und Wiſſen keiner Begründung für die Wichtigkeit des Gegenſtandes, wohl aber iſt nach all den bisherigen Verſuchen die Frage berechtigt, ob eine neue Behandlung des ſchwierigen Themas die aufgewandte Zeit und Mühe lohne. Man iſt es allmählich überdrüſſig geworden, immer und immer wieder dieſelben Gründe zu leſen, die nur nach den verſchiedenen Standpunkten je

mit anderen Worten vorgetragen werden. Trotzdem iſt es dem Verf. gelungen, die Aufmerkſamkeit für den viel verhandelten Gegenſtand zu erregen und zu feſſeln, denn er verſpricht vom katholiſchen Standpunkt aus eine neue, radikale Löſung. Nachdem er im erſten Teil Bedeutung, Beſchaffenheit und Geſchichte des Problems überſichtlich dargeſtellt hat, behandelt er im zweiten Teil die Vernunft in ihrer Beziehung zum Glaubensakt und im dritten Teil den Willen in ſeiner Beziehung zum Glaubensakt. Das Ergebnis iſt, daß die gewöhnliche Definition des Glaubens als eines Aktes des Intellekts falſch ſei. Wenn man von dieſer Definition ausgehe, ſo habe Hermes recht, indem er die Unfreiheit des Glaubens behaupte. Die Gewißheit von der Tatſache der Offenbarung ſowie der Wahrheit ihres Inhalts ſei auch nicht indirekt frei oder voluntaria in causa. Die Vernunft habe zum Zuſtandekommen der zum Glauben notwendigen Gewißheit alles zu tun. Dagegen habe der Wille zum Zuſtandekommen des Glaubensaktes alles zu tun, denn der Glaube ſei ſelbſt ein Akt des Willens. Der letzte Akt der Vernunft müſſe notwendig zum Abſchluß gelangt ſein vor dem erſten Akt des Willens. Die Evidenz des Chriſtentums überzeugt mich, daß es eine göttliche Offenbarung gibt, der erſte Akt des Glaubens aber lautet: deßhalb glaube ich (Manning). „Durch die rationaliſtiſch-voluntariſtiſche Auffaſſung des Glaubens iſt die ganze Frage klar bis auf den Grund, wie ein helles Wäſſerlein“ ſchließt der Verf. In einem Punkte ſcheint er jedenfalls recht zu haben, die ausſchließliche Faſſung des Glaubens als eines Aktes des Intellekts wird der Freiheit und Unmittelbarkeit des Glaubens gefährlich. Der Wille muß betont werden, reicht aber, wie der Verf. ſelbſt mit Berufung auf A. Keller und Roſegger zeigt, für ſich nicht aus. Ob aber die Aufeinanderfolge von Intellekt und Wille ſich pſychologiſch rechtfertigen läßt, iſt doch fraglich. Der Verf. hat ſich durch Hermes zu ſehr imponieren laſſen, wie auch ſein Urteil über Kuhn nach Knipping und Gloßner beweiſt. Der Wille läßt ſich aus der Erkenntnis nicht einfach ausſchalten, ſonſt würde man die Konſequenz auf den Glaubensakt nicht verſtehen. Es iſt überhaupt ein Fehler die Vermögen des Geiſtes

zu trennen. Tatſächlich denkt und will der Menſch, das Subjekt, die Perſönlichkeit. Daraus folgt, daß man weder die Evidenz der Beweiſe überſpannen noch die Freiheit des Willens willkürlich ſteigern darf. Aber anzuerkennen iſt, daß der Verf. durch die Betonung der letzteren die unfruchtbaren Verſuche des einſeitigen Intellektualismus überwunden und dem eigentlichen Glaubensprinzip ſein Recht gewahrt hat. Wer einigermaßen dem gegenwärtigen Gang der katholiſchen Wiſſenſchaft gefolgt iſt, der wird gefunden haben, daß hierin die neueren Beſtrebungen wurzeln. Dieſe werden aber durch ein einfaches Verdikt oder Ignorieren nicht an der Welt geſchafft, ſondern ſollen wenigſtens zur Reflexion über die bisherige Methode Anlaß geben. Schanz.

Das Chriſtentum und die **Vertreter der neueren Naturwiſſenſchaft.** Ein Beitrag zur Kulturgeſchichte des 19. Jahrhunderts. Von **Karl Alois Kneller** S. J. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". (84 und 85). Freiburg, Herder 1903 264 S. M. 3.40.

Freiherr v. Hertling hat bei verſchiedenen Gelegenheiten bemerkt, ein bedeutender katholiſcher Gelehrter wiege ganze Bände Apologetik auf. Dieſes „ſtolze Wort" iſt wohl mit einem Korn Salzes zu erklären, aber hat nach dem bekannten Sprichwort: Worte belehren, Beiſpiele ziehen an, gewiß ſeine relative Berechtigung. Je öfter der Einwand erhoben wird, daß Katholizismus und Wiſſenſchaft unvereinbar ſeien, deſto nachdrücklicher muß auf die Tatſachen der Geſchichte und des Lebens verwieſen werden. Der Vorwurf lautet aber noch allgemeiner und wird gegen die chriſtliche Weltanſchauung überhaupt erhoben, ja gegen jede ſpirituale Deutung der Welt, weil nur die Natur und die Naturwiſſenſchaft anerkannt werden. Deshalb muß auch die Verteidigung weiter ausgedehnt werden. Der Verf. obiger Schrift hat dies getan und den Leſer zum Dank verpflichtet. Es iſt zwar männiglich bekannt, daß die Stellung der Naturwiſſenſchaft zur Religion nicht nach den lauteſten Rufern im Streit beurteilt werden darf, aber es iſt dem einzelnen nicht immer leicht, die Belege für ſeine

Anſicht beizubringen, und ſelbſt der Apologet hat nicht immer eine derartige Sammlung bereit. Der Verf. beſchränkte ſich auf das 19. Jahrhundert, in welchem die Blüte der Naturwiſſenſchaft erreicht, aber auch der Naturalismus und Materialismus weit verbreitet wurde. Er ordnet ſein Material ſachgemäß nach den Disziplinen der Naturwiſſenſchaft, wodurch er zugleich dem weniger bewanderten Leſer eine Ueberſicht über den Gang dieſer Wiſſenſchaften bietet, wenn er ſich auch ſeinem Zwecke gemäß auf kurze Angaben beſchränkt. Nach einer Einleitung über die Bedeutung des ganzen Unternehmens, mit welcher der Rückblick zu verbinden iſt, führt er zahlreiche Gelehrte mit beſonders charakteriſtiſchen Stellen an unter den Ueberſchriften: Ein Grundgeſetz: Die Erhaltung der Energie; Mathematik; Aſtronomie; Phyſik; Chemie; Geographie; Mineralogie; Geologie; Phyſiologie; Zoologie und Botanik; Entwicklungslehre. Wie er ſelbſt bemerkt, will er nicht für die Ausführungen der verſchiedenen Gelehrten im einzelnen eintreten, aber die Grundrichtung für eine theiſtiſche Weltauffaſſung bleibt davon unberührt. Es handelt ſich alſo nicht um eine Zitatenapologie, ſondern um eine geſchichtliche Verteidigung der idealen Weltanſchauung aus der Stellung der Koryphäen der Naturwiſſenſchaft zu den großen Fragen der Welt und des Menſchen. Sie wird ihren Zweck nicht verfehlen, wenn auch viele gegenteilige Anſichten daneben ſich hören ließen und laſſen. Schanz.

Geſammelte Aufſätze zur Philoſophie und Lebensanſchauung v. **Rudolf Eucken.** Leipzig, Dürrſche Buchhandlung 1903. 242 S. M. 4,20.

Die Schriften Euckens haben ihren eigenen Reiz. Sie ſind in einem anziehenden, auch vom Nichtphiloſophen genießbaren Stile geſchrieben und beſchäftigen ſich mit den wichtigſten Problemen des Denkens und Lebens in einer Begeiſterung, welche ſich unwillkürlich dem Leſer mitteilt. Insbeſondere ſind die Portraits in den Lebensanſchauungen großer Denker ſchön und gut gezeichnet. Daher wird ihm ein weiteres Publikum dafür dankbar ſein, daß er zerſtreute Reden und Aufſätze geſammelt und dadurch leichter zu-

gänglich gemacht hat. Es ſind nicht fachmänniſche Abhandlungen, ſondern für größere Kreiſe geſchriebene Eſſays, ſo daß es ſich nicht ſowohl um eine Weiterbildung philoſophiſcher Erkenntnis als um die Beleuchtung einzelner Probleme und Perſönlichkeiten aus einer in größeren Werken entwickelten Grundanſchauung handelt. Unter „Allgemeines“ werden aufgeführt: Ein Wort zur Ehrenrettung der Moral; die moraliſchen Triebkräfte im Leben der Gegenwart; die innere Bewegung des modernen Lebens; Feſtrede zur Jahrhundertfeier; die Bedeutung der kleineren Nationen. Auf Perſönlichkeiten beziehen ſich: Ariſtoteles' Urteil über die Menſchen; Goethe und die Philoſophie; Fichte und die Aufgaben unſerer Zeit; Friedrich Fröbel als ein Vorkämpfer innerer Kultur; Zur Erinnerung an Immanuel Hermann Fichte; Runebergs Lebensanſchauung; Moritz Seebeck; Zur Erinnerung an Karl Steffenſens. Den religiöſen und religionsphiloſophiſchen Problemen ſind gewidmet: Die Stellung der Philoſophie zur religiöſen Bewegung der Gegenwart; Der moderne Menſch und die Religion; Pierre Bayle, der große Skeptiker; Ein neuer Durchblick der Weltgeſchichte (Beſprechung von Willmanns Geſchichte des Idealismus).

Der Verf. wird zwar mehr als viele ſeiner Kollegen der alten und chriſtlichen Weltanſchauung gerecht, wie beſonders ſeine Beſprechung des Willmann'ſchen Werkes zeigt, und ſucht die religiöſen und ſittlichen Faktoren für das moderne Leben geltend zu machen, aber er ſteckt doch zu tief in dem modernen Subjektivismus und Rationalismus als daß er die Notwendigkeit der Erneuerung des chriſtlichen Lebens als Mittel zur Rettung aus der „ſchweren geiſtigen Kriſis“, der „großen geiſtigen Not“ anerkennen könnte. Die Syntheſe zwiſchen Zuſtändlichkeit und Gegenſtändlichkeit, Freiheit und Wahrheit, Menſch und Welt, welche er in einer höheren geiſtigen Welt ſucht, bleibt ein nebelhaftes Gebilde, mit welchem man die großen Wendepunkte der Gegenwart nicht beeinfluſſen kann. Die Gegenſätze ſind im modernen Leben der Induſtrie, Parteien, Geſellſchaften u. ſ. w. viel ſtärker als im Mittelalter und finden durch die ſelbſtgemachte Religion keine Löſung. Schanz.

Glauben und Wiſſen. Eine Orientierung in mehreren religiöſen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten. Von **Viktor Cathrein** S. J. Freiburg i. B. Herder 1903. 245 S. 2,50 M.

Vom Begriff des Wiſſens im allgemeinen ausgehend wird Kants Nominalismus einer eingehenden Kritik unterzogen, ſodann die Auffaſſung des religiöſen Wiſſens bei den Reformatoren, bei Kant und den modernen proteſtantiſchen Philoſophen und Theologen dargeſtellt. Von hier geht der Verfaſſer zum Problem der Offenbarung über, zeigt deren Möglichkeit und Notwendigkeit und im Anſchluß daran, daß die Auferſtehung Chriſti die Grundlage des Offenbarungsglaubens bildet. Das zweite Kapitel befaßt ſich mit dem Begriffe des Glaubens. Der proteſtantiſchen Auffaſſung derſelben, wie ſie durch Schleiermacher=Ritſchl uns entgegentritt, wird die katholiſche gegenüber geſtellt. Dabei bot ſich Gelegenheit, die Hauptgedanken Harnacks über das Weſen des Chriſtentums einer Kritik zu unterziehen. Bei der ſonſt ſehr klaren Feſtſtellung des katholiſchen Glaubensbegriffes vermiſſen wir eine Bemerkung darüber, daß der echte Glaube nicht ein leeres Fürwahrhalten, nicht bloß eine Funktion des Verſtandes iſt, ſondern daß er alle Kräfte des Menſchen umfaßt. Die ſchönen und wahren Worte Hugos von St. Viktor dürfen hier ſicher nicht überſehen werden: die Vernunft muß dem Glauben den Weg bereiten, das Herz aber der Vernunft und dem Glauben zugleich, vergl. Schanz Apologie³ I 168. — Nachdem noch die Glaubensregel, die Norm, nach welcher entſchieden wird, was zur chriſtlichen Offenbarung gehöre und was nicht, behandelt iſt, wird das Verhältnis von Glauben und Wiſſen beſprochen. Als oberſter Grundſatz gilt: Glauben und Wiſſen können einander abſolut nie widerſprechen. „Durch das Wiſſen erfaſſen wir die natürliche, durch den Glauben die übernatürliche Offenbarung Gottes“. Zwiſchen beiden Arten von Offenbarungen iſt ein Widerſpruch unmöglich, alſo auch zwiſchen Glauben und Wiſſen. Gegen Paulſen wird geltend gemacht, daß der Glaube die Würde wie die Freiheit der Wiſſenſchaft nicht beeinträchtigt. Der vierte Abſchnitt führt auf die aktuellen vielverhandelten Fragen

über die Inferiorität der Katholiken, das Verhältnis des Glaubens zur Kultur und zuletzt werden der Vorausſetzungsloſigkeit einige Worte gewidmet. Das Schlagwort von der vorausſetzungsloſen Wiſſenſchaft iſt hohl und unwahr; denn jeder Forſcher bringt von Haus aus religiöſe, politiſche und ſoziale Überzeugungen mit an den zu behandelnden Stoff heran, wie auch in der Theol. Litztg. 1902 Sp. 340 im letzten Jahre ein Rezenſent ſich dahin geäußert hat: „ohne Brille leſen auch wir Proteſtanten die Quellen nicht“. Ebenſo ſoll noch auf den S. 150 f. angeführten „Fall Kant“, der dem Fall Galilei gegenüber geſtellt wird, hingewieſen werden.

Mit tiefem Ernſte und mit Klarheit hat P. C. all dieſe Probleme behandelt. Beſonders dankenswert iſt, daß er die aktuellen Phraſen und Schlagwörter beleuchtete und auf ihren wahren Wert zurückführte. Alle Gebildeten werden ſeine Ausführung mit großem Nutzen leſen; ſie ſind vorzüglich geeignet, in dem Wirrwarr der täglichen Meinungen zu orientieren und das eigene Glaubensleben zu ſtärken. — Zu S. 42. Die Ritſchl'ſche Schule verficht ihre Anſchauungen nicht bloß in der „Theol. Literaturzeitung“, ſondern mehr ſyſtematiſch in der Zeitſchrift f. Theologie und Kirche (ſeit 1890), zum Teil auch in der Theologiſchen Rundſchau, ſowie in der für weitere Kreiſe berechneten „Chriſtlichen Welt“. Auch S. 41 hätte wohl eine Bemerkung darüber angebracht werden können, daß ſich ſelbſt unter den Ritſchlianern eine Bewegung geltend macht, die nicht alle Metaphyſik und nicht alle Gottesbeweiſe verdammen will, vergl. Bobbernin, Metaphyſik 1901 u. Z. f. Th. u. Kirche 1901 S. 375 ff. Dr. Schweitzer.

Pfarrkirche und Stift im deutſchen Mittelalter. Eine kirchenrechtsgeſchichtliche Unterſuchung von Dr. **H. Schäfer** in Köln (Kirchenrechtl. Abhandlungen hgg. v. Stutz, H. 3). Stuttgart. Enke. 1903. 8⁰. XIV, 210 S. 6,40. M.

Unter den kirchlichen Inſtituten iſt wie keines naheliegender, ſo auch wohl keines intereſſanter, aber in ſeiner Entwicklung auch faſt keines ſchwerer aufzuhellen als die Pfarrkirche, bezw. die Pfarrei oder das Pfarramt. Daher wendet ſich die Forſchung dem Prob-

lem immer wieder zu. Aus neueſter Zeit verzeichnen wir neben den muſtergiltigen Forſchungen des Franzoſen Imbart de la Tour die fleißige Arbeit von Dr. St. Zorell über die Entwicklung des Parochialſyſtems bis zum Ende der Karolingerzeit im Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXXII (1902), 74 ff. Z. geht, wie der Titel beweiſt, den Anfängen der Pfarrei nach. Im vorliegenden Buch aber wird ein gutes Stück derſelben im Mittelalter geſchildert und zwar mit höchſt anerkennenswerter Sachkenntnis und großer formaler Gewandtheit. Nachdem nämlich auf den erſten achtundſiebenzig Seiten die weſentlichen Merkmale der Pfarrkirchen dargeſtellt und die Namen für den Träger des Pfarramts im Mittelalter aufgeführt worden, wird — nach dieſer Einleitung — geſchildert, daß im Mittelalter die Stiftskirchen oft Pfarrkirchen geweſen ſind und wie das kam. Damit tritt Sch. einer landläufigen Anſicht entgegen, wonach ſich die Aufgabe der Kanoniker im Chordienſt und Stundengebet erſchöpft hätte, die Stifte nur Verſorgungsanſtalten für den Adel geweſen wären, aber keine Parochialrechte beſeſſen hätten, und wenn das je der Fall geweſen, dieſe als unweſentlichen Anhang durch einen vicarius verwalten ließen (S. 79 f.). Eine Stiftskirche war eine ſolche, an welcher ein Kollegium d. h. eine Mehrheit von Kanonikern gottesdienſtliche Funktionen verrichtete. Zunächſt wird Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks „canonicus" aufgehellt. Gegenüber der bisherigen, auf falſcher Auslegung des Kanon 16 von Nicäa beruhenden Annahme, daß „canonicus" zunächſt einen Kleriker bedeutet habe, der in den Kanon oder die Matrikel einer Kirche eingetragen war, und dann einen ſolchen, der nach den Kanonen der Regel Chrodegangs zum Unterſchied von der Mönchsregel lebte, wird bewieſen, daß „canonicus clericus" war jeder nach den Forderungen der heiligen Kanonen eingeſetzte und lebende Geiſtliche. Etwas anderes will die regula canonicorum Chrodegangs auch nicht beſagen. Die Mehrheit der Kanoniker an einer Kirche aber kommt meiſtenteils von den alten Pfarrkirchen, an welchen eine Mehrzahl von Klerikern tätig war. Oder die Stifte ſind vielfach nichts anderes als die Fortſetzung der alten Pfarrkirchen. Das hat Sch. m. E. exakt bewieſen. Eine weitere Frage betrifft das ge-

meinſame Zuſammenleben dieſer Kleriker. Da iſt nun intereſſant, daß das gemeinſame Wohnen nicht, wie man bisher annahm, ein weſentliches und unbedingtes Erfordernis für die Durchführung der vita canonica war. Immerhin erſcheint der gemeinſame Tiſch, die gemeinſame Küche, das gemeinſame Dormitorium, das gemeinſame Vermögen als weſentliches Merkmal auch in den kanoniſch geordneten Kollegiatkirchen älterer Art. So kommt aber der Verf. über einen klaren Widerſpruch doch nicht hinweg. Zuletzt wird geſchildert, wie in den kanoniſch geordneten Kollegiatkirchen der Gottesdienſt und die Seelſorge ausgeübt wurde. Erwähnt ſeien noch die trefflichen Bemerkungen über die Erziehung des jungen Klerus an den Stiftskirchen, bis dieſelbe im 13. Jahrhundert an die Univerſitäten übergieng, wo die Lehrzeit kürzer war und viel mehr Anregung geboten wurde. So giebt das Buch die trefflichſten Aufſchlüſſe über die bisher etwas ſtiefmütterlich behandelten Stifte und, da ſie in der Regel zugleich Pfarrkirchen waren, über die mittelalterliche Pfarrei. Aufgebaut ſind die Schlüſſe auf höchſt umfaſſender und umſichtiger Verwendung von archivaliſchem und gedrucktem Material, namentlich über Köln und die Rheingegenden, deſſen bezw. deren Pfarreigeſchichte in dieſer dem Propſt der Metropolitankirche zu Köln, H. Prälaten Dr. Berlage, gewidmeten Schrift in ganz neuer Beleuchtung erſcheint. Für andere Gebiete wäre eine ähnliche Unterſuchung ſicher nicht weniger lohnend.

Sägmüller.

Geſchichte der Eheſcheidung im kanoniſchen Recht von Dr. **Ignaz Fahrner** a. ö. Prof. d. Kirchenrechts a. d. Univ. Straßburg. 1. Teil. Geſchichte des Unauflöslichkeitsprinzipes und der vollkommenen Scheidung der Ehe i. k. R. Freiburg i. B. Herderſche Verlagshandlung. 1903. 8°. XII, 340 S. 5 M.

Es fehlt, wie Verf. des vorliegenden Buches im Vorwort ſagt, nicht an Abhandlungen, welche ſich mit der hiſtoriſchen Seite der kanoniſchrechtlichen Ehetrennung beſchäftigt haben, ſo von Freiſen, Sehling, Esmein, Geffcken u. a. Allein entweder beziehen ſich dieſelben nur auf einen beſtimmten Zeitraum, oder bildet die

Eheſcheidung nur einen Teil der betreffenden eherechtlichen Werke. So ſoll ein Geſamtbild von der großartigen Entwicklung des Unauflöslichkeitsprinzipes der Ehe im kirchlichen Recht ſamt den zugehörigen Fragen geboten werden und das um ſo mehr, als die neuere Zeit viel mittelalterliches einſchlägiges Material in den Druck gebracht hat. Beſonders notwendig ſei eine Reviſion der Darſtellung von der Trennung einer nicht vollzogenen Ehe in der nachgratianiſchen Zeit, da Freiſen ſeine Kopulatheorie wohl zurückgezogen, ſein ſonſt bahnbrechendes Buch aber noch nicht umgearbeitet habe, eine Umarbeitung, die, wie wir beifügen möchten, auch aus formalen Gründen nötig iſt. Eine weitere Entwicklung habe das im weſentlichen mit dem Verfall der Gloſſenliteratur abgeſchloſſene Eheſcheidungsrecht ſeit dem 16. Jahrhundert erfahren gegenüber den Reformatoren auf dem Tridentinum, durch das privilegium Paulinum in den Miſſionsländern, durch Löſung des matrimonium ratum sed non consummatum infolge von professio religiosa, durch päpſtliche Dispens im Fall der nicht vollzogenen Ehe, durch die moderne Civilehe. Man ſieht, der nunmehrige Profeſſor des kanoniſchen Rechts in der neu errichteten katholiſch-theologiſchen Fakultät an der Univerſität Straßburg hat mit der Wahl dieſes Themas einen materiell glücklichen Griff gethan. Und zu deſſen methodiſcher Behandlung bekommt man von vornherein das beſte Zutrauen durch die Verſicherung, daß er der Anſicht Geffckens, daß der Schlüſſel mancher Fragen des Eheſcheidungsrechtes im Verſtändnis des Eheſcheidungsverfahrens liege, durchweg Rechnung zu tragen ſuche.

Aus dem Geſagten tritt uns bereits die Einteilung entgegen: das Eheſcheidungsrecht bis Gratian, von Gratian bis in das 16. Jahrhundert, ſeit der Reformation.

Die erſten 120 Seiten handeln in klarer und erſchöpfender Weiſe unter Heranziehung reicher primärer und ſekundärer Literatur — Vorzüge, die im ganzen Buch einem entgegentreten — von der Eheſcheidung bei den Juden, Griechen, Römern, bei Chriſtus und Paulus, in der Kirche in den drei erſten Jahrhunderten, im chriſtlich gewordenen römiſchen Reich, bei den germaniſchen Völkern

in der vorkarolingiſchen, karolingiſchen und nachkarolingiſchen Zeit bis Gratian. Wenn man nun auch nicht wünſchen kann, daß Verf. nach der Tagesmode im äußerſten Oſten bei den Japanern und Chineſen hätte beginnen ſollen, ſo ſind doch die erſten Partieen etwas kurz geraten, ſo namentlich Chriſtus, Paulus und die Väter. Bei den beiden erſten hätte ſollen mehr in die Tiefe, bei den Vätern auch mehr in die Breite gegangen werden. Alle einſchlägigen Väterſtellen ſollten in ſolcher Monographie berührt ſein. Dagegen iſt beſonders glücklich die Verwertung der Bußbücher und die Darſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes von Kirche und Staat im Eheſcheidungsprozeß in der karolingiſchen Zeit, ein Punkt über den ſo viel geſtritten wurde unter den Beſten wie: Sohm, Sdralek, Schrörs, Scherer u. a. Das weltliche Gericht hatte, wie ſich bei Hinkmar zeigt, den Tatbeſtand und die Schuld feſtzuſtellen, die Kirche zu beſtrafen oder loszuſprechen (S. 100). Doch hätte ſollen ſchon hier auf Hinkmars Theorie von der Löslichkeit der unvollzogenen Ehe aufmerkſam gemacht werden, was Verf. S. 123 ſelbſt leiſe zugeſteht. Daß was S. 23 und S. 42 über den einſchlägigen Kanon der Synode von Arles 314 und S. 53 und 89 über die Zeit der Lex Romana Raetica geſagt wird, nicht zuſammenſtimmt ſei nur angemerkt, um von anderen Kleinigkeiten abzuſehen.

Ein Jahrtauſend hatte die Kirche gebraucht, bis ſie dem Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe theoretiſch und praktiſch Geltung verſchafft und die Jurisdiktion über die Ehe in ihre Gewalt gebracht hatte. Nun war das kirchliche Eherecht tiefer zu begründen und weiter auszubauen. Es galt der Frage, ob auch die Ehen der Nichtchriſten unlöslich und ebenſo die von Chriſten mit Nichtchriſten, privilegium Paulinum. Aber auch bezüglich der Ehen der Chriſten beſtanden Kontroverſen namentlich darüber, ob die nur eingegangene, aber nicht vollzogene Ehe auch unauflöslich ſei und wie weit. „Es galt den Einfluß, den die Geſchlechtsgemeinſchaft auf das Eheband ausübte, genau zu beſtimmen (S. 122).“ Dieſen höchſt intrikaten Fragen und Kontroverſen zwiſchen Schulen und Schulen, der galliſchen und römiſchen Kirche namentlich bezüglich des matrimonium non consummatum ſind die folgenden hundert Seiten gewidmet.

Wir haben der klaren, erſchöpfenden Auseinanderſetzung kaum etwas beizufügen. Doch wird S. 125 f. ſicher zu ſchnell über die wichtige Stelle von Leo I und die Äußerungen Hinkmars weggegangen. S. 136, A. 1 vermißt man F. Thaner, Abälard und das kanoniſche Recht 1900. S. 145 muß es heißen Cöleſtin III ſtatt Klemens III; vgl. S. 164 ff. S. 207 vermißt man den Hinweis, daß die betreffenden in der Gloſſe enthaltenen Gedanken ſchon viel beſſer von Innocenz III ausgedrückt waren, c. 5, X de bigamis non ordinandis I, 21. Überhaupt verſchwindet Innocenz III als Ehegeſetzgeber etwas zu ſehr. Um ſo glänzender tritt dafür Alexander III S. 185 ff. heraus. Noch ſei aus den vielen gelungenen Partien dieſes Teils verwieſen auf die Darſtellung der Anfänge der päpſtlichen Auflöſung von nicht vollzogenen Ehen per dispensationem, S. 208 ff.

So war Ende des Mittelalters das kirchliche Eheſcheidungsrecht im weſentlichen klar geſtellt. Die neuere Ausgeſtaltung iſt daher nur eine Art Reviſion der alten Grundſätze. Einen weſentlichen Fortſchritt zeigen nur das privilegium Paulinum und die Trennung der nicht vollzogenen Ehe durch päpſtliche Dispens. Ehe aber das materielle Scheidungsrecht geſchildert wird, hält Verf. es für geraten, zuvor das formelle darzuſtellen d. i. vor allem die zunehmende Verdrängung der kirchlichen Ehejurisdiktion durch den Staat. Hier möchte man immerhin auch die kleineren deutſchen Staaten berückſichtigt ſehen. Dagegen iſt wieder trefflich die Darſtellung der Geſchichte des privilegium Paulinum 273 ff. und gar die Behandlung der Frage, ob dieſes Privileg iuris divini oder humani ſei, S. 279 ff. Ich kann nur zuſtimmen, wenn für ius humanum plädiert und der Vorwurf der Neuheit dieſer Rechtsentwicklung mit dem Hinweis auf analoge Erſcheinungen im kirchlichen Eherecht pariert wird, S. 284. Im Schlußpaſſus wird gut über die Scheidung der nicht vollzogenen Ehe durch päpſtliche Dispens gehandelt. — Nach alledem darf man ſich freuen auf den Schlußband, der die unvollkommene Scheidung der Ehe geſchichtlich darſtellen wird. Sägmüller.

Das apoſtoliſche Speiſegeſetz i. d. erſt. fünf Jhdten. Ein Beitrag z. Verſtändnis d. quaſi-levit. Satzungen i. d. ält. kirchl. Rechts-

quellen v. **K. Böckenhoff**, Privatdozent a. d. Univ. Münſter. Paderborn. F. Schöningh. 1903. 8°. VII, 142 S. 4 M.

Durch kirchliches Gewohnheitsrecht wurden von altersher verſchiedene Satzungen über Reines und Unreines ausgebildet, welche große Ähnlichkeit mit den Speiſe und Reinigungsvorſchriften des moſaiſchen Geſetzes aufweiſen und welche vor allem durch die Bußkanones und die Bußbücher bezeugt werden. Da dränge ſich, meint Verf., jedem die Doppelfrage nach dem äußeren Urſprung dieſer Dinge, d. h. nach Ort und Zeit ihres Urſprungs, ihrer Verbreitung und ihrer Dauer auf, ſowie die nach ihrem inneren Entſtehungsgrund, d. i. nach der zu Grund liegenden Anſchauung, dem Sinn und Zweck der Beobachtung. Über das Problem ſei bisher keine volle Klarheit gewonnen worden und könne ſolche nur gewonnen werden durch Unterſuchung desſelben bis zu den Anfängen hinauf. Dieſe, an ſich ſchon intereſſant, könne vielleicht auch einiges Licht verbreiten über die abendländiſchen Bußbücher. Zunächſt nun wendet ſich B. dem apoſtoliſchen Speiſegeſetz zu, dem Verbot des den Götzen Geopferten, des Blutes und des Erſtickten auf der ſogenannten Apoſtelſynode zu Jeruſalem, Apg. 15, 28 f., als dem Prototyp aller Satzungen dieſer Art, und zwar innerhalb der erſten fünf Jahrhunderte, von welchem Termin ab die Speiſegeſetze der Bußbücher eine neue Unterſuchung forderten.

Auf Grund des ganzen einſchlägigen patriſtiſchen Materials, verhältnismäßig reicher ſekundärer Literatur und einer gediegenen Methode kommt Verf. zu folgenden Ergebniſſen. Hinſichtlich der äußeren Geſchichte wurde das apoſtoliſche Speiſeverbot als Partikulargeſetz nur den Heidenchriſten von Antiochien, Syrien und Cilicien gegeben und ſodann wahrſcheinlich durch den Apoſtel Paulus auf andere Gemeinden in der Nachbarſchaft ausgedehnt. Nach der Zerſtörung Jeruſalems ließ man, da die Rückſicht auf die Juden weggefallen war, von der Beobachtung ſo gut wie ganz ab. Seit der Verbreitung der Apoſtelgeſchichte entwickelte ſich eine allgemeine Beobachtung zunächſt im Orient und kam von da, wahrſcheinlich über Gallien und Nordafrika, ins Abendland. Doch beruhte hier die Sitte nicht wie im Orient auf der Schrift, da der

abendländiſche W-Text zum Unterſchied vom orientaliſchen O-Text (von Harnack gemachte Unterſcheidung in ſeiner Unterſuchung: Das Apoſteldekret (Apg. 15, 29) und die Blaßſche Hypotheſe, Sitzungsberichte d. Berl. Akad. 1899, I, 150ff.; ſonſt α = Text und β = Rezenſion vgl. Belſer, Einl. i. d. N. Teſt. 223ff.) kein eigentliches Blutverbot und erſt recht kein Verbot des Erſtickten enthielt. Im Morgenland zeigt ſich dann ſeit Cyrill von Alexandrien die Anſchauung, daß das Dekret nur geſchichtliche Bedeutung gehabt habe. Und im Abendland bildete ſich die Meinung, daß hier nur der Genuß von Blut und Erſticktem in ſeiner roheſten Form verboten ſei (S. 108ff.). Hinſichtlich der inneren Geſchichte war die Begründung für die einzelnen Momente des Verbots verſchieden, eine andere, mehrfache, durch die Götzenopfer gegebene bezüglich des Opferfleiſches und wieder eine andere bezüglich des Blutes und Erſtickten. Nach Maßgabe von Gen. 9, 4ff. ſah man in der pflichtmäßigen Enthaltung von allem Blutgenuß ein Erziehungsmittel für die Menſchheit. Sie ſollte bewahrt bleiben vor Rohheit und Grauſamkeit. Geſtützt wurde dieſes Verbot durch den Abſchen der Chriſten vor dem blutigen Kulte des Heidentums und durch den darin liegenden Schutz gegen die bekannten Verdächtigungen der chriſtlichen Myſterien (S. 110ff.). Ein letzter Abſchnitt handelt von der Beobachtung des apoſtoliſchen Speiſegeſetzes in ihrem Einfluß auf die ethiſchen Anſchauungen der erſten fünf Jahrhunderte. Ethiſche Wirkung des Verbotes war: Der Chriſt müſſe jede Rohheit und Unſchicklichkeit in der Wahl der Speiſen vermeiden.

Man wird ſich mit dem Reſultat der Unterſuchung einverſtanden erklären müſſen. Nur bezüglich eines Punktes kann man über ſchwere Bedenken nicht hinauskommen, daß nämlich das Speiſeverbot des Apoſtelkonzils nur partikulare Bedeutung gehabt habe. Zwar iſt unhaltbar die frühere gewöhnliche Auffaſſung, daß die Apoſtel das Speiſeverbot für die Kirche aller Orten und Zeiten erlaſſen hätten, daß dasſelbe nichts anderes geweſen ſei als eine declaratio comprehensiva legis divinae für die Heidenchriſten. Aber bei dem vorausſichtlichen Entſtehen gemiſchter Gemeinden von

Juden- und Heidenchriſten durch den ganzen bekannten Erdkreis hin — denn wo gab es damals keine Juden? — war das Verbot univerſal gedacht dem Raume nach, wenn auch nicht der Zeit nach. So Belſer, Einleitung 224. Dagegen geht Harnack a. a. O. S. 167, A. 1, doch wieder zuweit, wenn er das Apoſteldekret als für alle Völker aller Zeiten verpflichtend anſieht. So wenigſtens faßt B. ſeine Äußerung auf. — Wenn derſelbe mit Recht S. 45 bemerkt, daß aus der Zahl der lugdunenſiſchen Märtyrer nicht die bekanntere Blandina für unſere Frage in Betracht komme, ſondern ihre Leidensgenoſſin Byblis, ſo heißt dieſelbe bei R. Knopf, Ausgewählte Märtyrakten (1901) 24 f., Biblias. — Zum Schluß ſei noch hervorgehoben der gute Index und das S. 3 ff. gegebene reichhaltige Verzeichnis aller irgend für die Frage in Betracht kommenden Literatur. Sägmüller.

III.

Analekten.

Die rege Bearbeitung der Geſchichte der mittelalterlichen Philoſophie hat in letzter Zeit zwei kleinere aber nicht unbedeutende Schriftchen gezeitigt. — Das eine „Studien über Meiſter Dietrich genannt v. Freiburg. Diſſ. v. Engelbert Krebs Freiburg 1903 iſt Teil einer größeren Arbeit über den Dominikaner Dietrich, welche bald veröffentlicht werden ſoll. Krebs kommt zu überraſchenden und neuen über Preger und Denifle hinausführenden Reſultaten über den gelehrten Dominikaner, der in der Philoſophie des XIII Jhdts. eine eigenartige von Thomas vielfach abweichende Stellung einnahm und eine ſehr fruchtbare ſchriftſtelleriſche Tätigkeit entfaltete. Der bisher vorliegende Teil behandelt 1) die Kosmologie 2) die Lehre vom Intellekt 3) Dietrichs Stellung zu den

Hauptproblemen ſeiner Zeit und 4) die Schriften des Meiſters. Wir werden Gelegenheit nehmen, ausführlich über die bedeutungsvollen Ergebniſſe dieſer Forſchungen zu referieren, wenn das Ganze vorliegt. Zu S. 30 Anm. 2 möchte ich auch auf die Erklärung bei Hugo v. St. Victor, Didascal. I, 2. 5. 6. aufmerkſam machen (Vgl. Meine Schrift. Dominicus Gundiſſalinus S. 362 f.).

Ebenfalls eine Diſſertation v. Alfred Niglis handelt über Siger von Courtrai Freiburg 1903. Der Verfaſſer ergänzt die bei Cl. Bäumker (Impossibilia des Siger von Brabant) und P. Mandonnet (Siger de Brabant) zerſtreuten Bemerkungen über Siger von Courtrai durch bisher nicht bekanntes Material und verbindet ſie zu einem abgerundeten Lebensbild. Neben dem biographiſchen Zweck wird der philoſophie-geſchichtliche nicht außer Acht gelaſſen. — Die Angaben Meuſniers und des von ihm abhängigen Echard erfahren weſentliche Korrekturen, da ſie häufig Siger v. Courtrai mit Siger von Brabant verwechſeln. Siger iſt vorwiegend Logiker. Als ſolcher kann er jedoch keine ſelbſtſtändige Stellung in der Geſchichte der Logik beanſpruchen: er iſt Kompilator. Seine Quellen waren vornehmlich Albertus, Ammonius, Ariſtoteles, Avicenna, Averroës, Boëthius, Philoponus, Porphyrius und Simplicius. Baur.

In ſeiner Schriſt: „Warum nicht mehr Predigten in Form der Homilie?“ (C. E. Klotz, Magdeburg 1903) tritt Paſtor F. Zippel für Wiederbelebung der eigentlichen **Homilie** ein. Die Vorzüge der homiletiſchen Predigtweiſe werden klar herausgeſtellt und die Einwände ſiegreich zurückgewieſen. Jedoch ſoll die thematiſche Predigt nicht verdrängt, ſondern ihr Gebrauch nur auf das rechte Maß zurückgeführt werden. Daß „dem römiſchen Dominikaner, Franziskaner oder Jeſuiten nur das Ziel vorſchwebt, ſeine Zuhörer im Gehorſam der äußeren Kirchengemeinſchaft zu erhalten“ (S. 8), iſt in dieſer Allgemeinheit nicht richtig.

Unter der in's Unabſehbare anſchwellenden Nietzſche-Literatur hat die Arbeit F. Rittelmeyer's: **„Fr. Nietzſche** und **die Religion“** (Ulm, H. Kerler 1904) für den Theologen beſonderes Intereſſe. In ruhiger, von unkritiſcher Verherrlichung und unge-

rechtfertigter Verdammung „des erſten Immoraliſten“ gleichweit entfernter, möglichſt gerechter Prüfung werden Nietzſches Perſönlichkeit und religiöſe Entwicklung, ſein Kampf gegen das Chriſtentum, ſeine Lehre und bleibende Bedeutung dargeſtellt. In mancher Hinſicht kommt R. zu wirklich originalen Ergebniſſen: Nietzſches Leben iſt von religiöſen Elementen durchſetzt von Anfang bis Ende; der große Religionsfeind iſt ein Religionsſtifter, der große Atheiſt einer der größten Prediger des Gottesglaubens geweſen. N. gerade gibt uns Winke zu einem tiefen Verſtändnis der Religion, zu einer gewaltigen Einſicht in ihre Lebensnotwendigkeit. Es iſt intereſſant, zu ſehen, „wie man beim ruhigen und unbefangenen Nachdenken durch Nietzſche auf vieles aufmerkſam gemacht werden kann“ (S. 91). Gewiß, auch von Nietzſche kann man lernen, namentlich wenn man wie der Verf. über ſeine zahlreichen Verirrungen den Mantel der Großmut breitet. A. Koch.

Über E. Neſtles Septuagintaſtudien III, 1899 wurde im Jahrg. 1901, S. 154. 155 berichtet. Inzwiſchen iſt (wieder als wiſſenſchaftliche Beilage zum Programm des k. württ. ev.-theol. Seminars Maulbronn) 1903 die Fortſetzung: **Septuagintaſtudien IV** erſchienen (23 S. 4°). Die Schrift enthält folgende Abhandlungen: 1. zum Gebet Manaſſes; 2. zum Buch Tobias; 3. zum Buch Baruch; 4. zum Brief des Jeremia; 5. einiges zum Text des zweiten Makkabäerbuches. — In Nr. 3 erklärt N. ſeine Zuſtimmung zu der von J. Thackeray in ſeiner Studie über The Greek Translators of Jeremia (The Journal of Theol. Studies. London, vol. IV, 1903, p. 245—266) vertretenen Anſicht, daß der griechiſche Jeremias das Werk zweier verſchiedener Überſetzer ſei, und daß derjenige Überſetzer, welcher den zweiten Teil des Buches Jeremias übertrug, identiſch ſei mit dem Überſetzer des Buches Baruch. — In Nr. 4 bringt N. zu V. 72 in Erinnerung, daß bereits C. J. Ball das ſonderbare *τῆς μαρμάρου* als die Übertragung eines hebräiſchen schesch gedeutet habe. Ich füge noch an, daß die Zuſammenſtellung von „Purpur und Byſſus“ auch in dem Texte der Achikar-Sage mehrmals vorkommt (vgl. dieſe Zeitſchr., 1904, S. 332. 352. 359). Vetter.

Das von einem ungenannten Verfaſſer herausgegebene Einleitungswerk „**Einführung in die heilige Schrift.** Ein Abriß der bibliſchen Geographie, Archäologie, Einleitung in das A. u. N. Teſt. ſamt Hermeneutik“, welches in zwei früheren Jahrgängen dieſer Zeitſchrift zur Anzeige gebracht wurde (1891, S. 502 ff. die 2. Aufl., 1896, S 512 ff. die 3. Aufl.). Dies iſt jüngſt in „fünfter verbeſſerter Auflage“ (Regensburg, Verlagsanſtalt 1904; XII. 538 S. 8°; Preis: M. 5, 80) wieder erſchienen. Vetter.

In Nr. 1 der Göttingiſchen gelehrten Anzeigen 1904, S. 1—86, rezenſiert U. Stutz, jetzt Profeſſor in Bonn, Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du 4ᵉ au 11ᵉ siècle, 1900, und A. Galante, La condizione giuridica delle cose sacre. Parte prima. 1903. Er nimmt hievon Gelegenheit, aufs neue ſeine Theorie von der **Eigenkirche** zu verfechten und zu vertiefen. Beſonders erfreulich iſt die Ankündigung, daß in abſehbarer Zeit die Geſchichte der Freiburger Univerſitätspfarreien und die Fortſetzung ſeiner Geſchichte des kirchlichen Benefizialweſens von den Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III erſcheinen werden. Zum Schluß weiſt St. auch hin auf ſeine Skizze der geſamten Kirchenrechtsgeſchichte in der erſcheinenden Holzendorff-Kohlerſchen Encyklopädie in der Rechtswiſſenſchaft. Bisher habe man die kirchliche Rechtsgeſchichte auf die zahlloſen Paragraphen eines Syſtems verteilt, niemand aber habe ſie geſchloſſen dargeſtellt. „Wir müſſen in dieſer Beziehung die Arbeit erſt tun (S 86).“ Dafür ſoll der Dank der Kanoniſten nicht fehlen. Immerhin findet ſich eine Art Vorlage ſchon bei Richter-Dove-Kahl und bei Friedberg, je in ihren Lehrbüchern des Kirchenrechts. Doch werden wir die nunmehr erſchienene Skizze hier in möglichſter Bälde zu näherer Beſprechung bringen. Sägmüller.

Verzeichnis der bis zum 17. Auguſt 1904 eingelaufenen, noch nicht beſprochenen Bücher.

Adloff J., Kath. Moral. 3. A. Straßburg, Le Roux u. Co., 1903.

Albrecht Fr., Verbrechen und Strafen als Eheſcheidungsgrund nach evangeliſchem Kirchenrecht. Stuttgart, F. Enke 1903.

Anderſen A., Das Abendmahl in den zwei erſten Jahrhunderten nach Chriſtus. Gießen, J. Riecker 1904.

Arndt A., Das Neue Teſtament. Regensburg, Puſtet 1903.

— —, Die vier hl. Evangelien. Ebda 1903.

Bach J., Jakob Balde. Freiburg, Herder 1904.

Bachem J., Staatslexikon, 2. A. 34.—42. Heft. Freiburg, Herder 1903.

Battiffol P., Études d'histoire et de théologie positive. Ed. III. Paris, Lecoffre 1904.

Beck A., Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers. Mainz, Kirchheim 1903.

Bellen J., Sünde und Sühne. 7 Faſtenvorträge. Dülmen, Laumann 1904.

— —, Ruth. Vorträge für Jungfrauenkongregationen. Ebda 1904.

Benſow O., Die Lehre von der Kenoſe, Leipzig, Deichert, 1903.

Berchois H., Die Rolle des Klerus in der modernen Geſellſchaft. Aus dem Franzöſiſchen von G. Pabſt. Regensburg, Verlagsanſtalt 1904.

Bibliſche Zeitſchrift, hsgb. von J. Göttsberger und J. Sickenberger. Freiburg, Herder 1903, I 3—4; II 1—3.

Blaß Fr., Ueber die Textkritik im N. Teſt. Leipzig, Deichert 1904.

Bliemetzrieder Pl., Ein kanoniſtiſcher Traktat für das Piſaner Konzil. Graz, Styria 1902.

Böhmer H., Analekten zur Geſchichte des Franziskus von Aſſiſi. Tübingen u. Leipzig, Mohr (P. Siebeck) 1904.

Brandenburg M., Gottesdienſt u. Kirchenausſtattung. Germania, Berl. 1903.

Braun K., Amerikanismus, Fortſchritt, Reform, Würzburg. Göbel 1904.

Bruders H., Die Verfaſſung der Kirche von den erſten Jahrzehnten der apoſtoliſchen Wirkſamkeit bis 175. Mainz, Kirchheim 1904.

Brüll A., Die wahre Kirche Chriſti. Freiburg, Herder 1903.

Brunner J. P., Gelegenheitsreden. 4. Bd. Regensburg 1904, Verlagsanſt.

Buchberger Mich., Kirchliches Handlexikon. München, Allg. Verlagsgeſellſchaft 1904. Lief. 1—2.

Butler C., The Lansiac history of Palladius. II. (Texts and Studies contrib. to biblical and patristic literature, ed. by J. Armitage Robinson vol. VI, 2) Cambridge, at the University Press 1904.

Carbonarius J., Kann und darf man für eine Arbeiter-Bewegung auf kath. Grundlage eintreten? Paulinus-Druckerei, Trier 1904.

Cathrein V., Religion und Moral. 2. A. Freiburg, Herder 1904.

— — Moralphiloſophie. 2 Bde. 4. A. Ebenda 1904.

Clemen C., Die religionsgeſchichtliche Methode. Gießen, Ricker 1904.

Coppens Ch., Aerztliche Moral. Einſiedeln, Benzinger 1903.

Coppin-Stimart, Sacrae liturgiae compendium. Ed. II. Castermann, Tornari 1904.

Corpus scriptorum eccles. lat. Vol. 43. Vol. 45. Wien, Tempsky 1904.

Denifle H., Luther und Luthertum in der erſten Entwicklung quellenmäßig dargeſtellt. 1. Bd. Mainz, Kirchheim, 1904.

— —, Luther in rationaliſt. und chriſtl. Beleuchtung. Ebd. 1904.

Detmer H., Bernhard Rothmann. Kirchl. u. ſoziale Wirren in Münſter 1525—1535. Der täuferiſche Kommunismus. Münſter, Coppenr. 1904.

De Waal A., Papſt Pius X. 2. Aufl. München, Allg. Verlagsgeſellſch. 1904.

D'Eyragues M. B., les psaumes. Paris, Lecoffre 1904.

Döller Joh., Geographiſche und ethnographiſche Studien zum III und IV Buche der Könige. Wien, Mayer u. Co. 1904.

Ebſtein W., Die Medizin im N. Teſt. u. Talmud. Stuttgart, F. Enke 1903.

Ehrhard A., Das religiöſe Leben. Freiburg, Herder 1904.

Ehses St., Concilii Tridentini actorum pars I. Friburgi, Herder 1904.

Eichhorn M., Die Welt der Freiheit. Leipzig, Rich. Wölpke 1904.

Eiſenhofer L., Das biſchöfliche Rationale. München, Lentner 1904.

Elbel-Bierbaum, Theologia moralis. 3. Aufl. 1. Bd. Paderborn, Bonifaciusdruckerei 1904.

Engelkemper W., Die religionsphiloſophiſche Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift. Münſter, Aſchendorff 1903.

Farine L., Der ſakramentale Charakter. Freiburg, Herder 1904.

Fell G., Treu zu Kirche und Papſt. Freiburg, Herder 1903.

Feſter Rich., Religionskrieg und Geſchichtswiſſenſchaft. München, Beck 1904.

Förſter H., Die chriſtl. Familie. 7. A. Regensburg 1904, Verlagsanſtalt.

Fonck L., Die Wunder des Herrn. 1. T. Innsbruck, F. Rauch, 1903.

Franz A., Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert. Mit 5 Tafeln in Farbendruck. Freiburg, Herder 1904.

Freiburger Diözeſan-Archiv. Neue Folge. 4. Bd. Freiburg, Herder 1903.

Freiſen J., Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Paderborn, Junfermann 1904.

Frick C., Ontologia sive metaphysica. Ed. III. Freiburg, Herder 1904.

Friedmann A., Geſchichte und Struktur der Notſtandsverordnungen. (Kirchenrechtl. Abhandlungen, Heft 5). Stuttgart, F. Enke, 1903.

Frins V., De actibus humanis II. Herder, Freiburg 1904.

Fuhrmanns Alb., Unterricht für Erſtkommunikanten. Köln, Bachem 1903.

Funke B., Grundlagen und Vorausſetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anſelm von Canterbury. Münſter, H. Schöningh 1903.

Gaskoin C. J. B., Alcuin: His life and his work. London, C. J. Clay and Sons, 1904.

Geffcken, Aus der Werdezeit des Chriſtentums. Leipzig, Teubner 1904.

Geigel F., Blätter für Kirchen-, Schul- und Stiftungsrecht. I, 1. Straßburg, Le Roux u. Co. 1904.

Geiger K. A., Die religiöſe Erziehung der Kinder im deutſchen Reiche. Paderb., Schöningh 1903.

Gennari C., Consultazioni morali-canoniche-liturgiche. Vol. II. Ed. II. Roma, Direzione del Monitore ecclesiastico 1904.

Gihr Nik., Die hl. Sakramente der kath. Kirche. Freiburg, Herder 1903.

Gla D., Syſtematiſch-geordnetes Repertorium der kath.-theol. Literatur. 1. Bd. 2 Abthlg. Paderborn, Schöningh, 1904.

Gnandt Wilib., Vita S. Cleridonae virginis B. Laurentii anachoretae nec non et servi dei Hippoliti Pugnetti. Innsbruck, Wagner'ſche Univerſitäts-Buchhandlung 1902.

Gönner R. u. Seſter J., Das Kirchenpatronatsrecht im Großherzogtum Baden. Stuttgart, F. Enke, 1904.
Göpfert F. A., Moraltheologie. 2. u. 3. Bd. 4. A. Paderborn, F. Schöningh 1903/4.
Göttler J., Der hl. Thomas v. A. und die vortridentiniſchen Thomiſten über die Wirkungen des Bußſakramentes. Freiburg, Herder 1904.
Grabmann M., Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg, Verlagsanſtalt, 1903.
Granderath-Kirch, Geſch. d. vatikan. Konzils. 1. u. 2. Bd. Freib. Herd. 1903.
Grauert H., Dante und H. St. Chamberlain 2. A. Freiburg, Herder 1904.
Grundl Beda, Das neue Teſtament. 2. A. Augsb., Huttler-Seitz, 1904.
Guéranger, Proſper, Das Kirchenjahr. 1. Bd.: Die hl. Adventszeit. 3. Aufl., Mainz, Kirchheim u. Co., 1904.
Güttler C., Wiſſen und Glauben. 2. A. München, Beck, 1904.
Gutberlet C., Der Menſch. 2. A. Paderborn, F. Schöningh 1903.
Guthe H., Geſchichte des Volkes Israel. 2. A. Tübingen, Mohr 1904.
Gutjahr F. S., Die Glaubwürdigkeit des Irenäiſchen Zeugniſſes über die Abfaſſung des 4. Evangeliums. Graz, Leuſchner und Lubensky 1904.
— — Das hl. Evangelium nach Matthäus. Ebda 1903.
— — Die hl. Evangelien nach Markus und Lukas. Ebda 1904.
— — Die Briefe des hl. Apoſtels Paulus 1. Bd. 3. Heft. Graz, Styria 1904.
Hammer Phil., Der Roſenkranz, eine Fundgrube für Prediger und Katecheten, ein Erbauungsbuch für kath. Chriſten. 3. Bd. 4. A. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1903.
Hammerſtein L. v., Charakterbilder aus dem Leben der Kirche. 1. Bd. 3. A. Paulinusdruckerei 1903.
Handmann R., Geiſtliche Übungen des hl. Ignatius von Loyola. Aus dem ſpaniſchen Originaltext. Regensburg, Verlagsanſtalt 1904.
— — Der Symbolismus des Herzens und ſeine natürliche Grundlage 2. A. Graz, Styria 1904.
Harnack A., Die Chronologie der altchriſtl. Literatur bis Euſebius. 2. Bd. Leipzig, Hinrichs 1904.
Hegemann Ottmar, Unfehlbar! Roms Päpſte in römiſchem Licht. 3. Aufl. München, Lehmann, 1904.
Heimbucher M., Die Bibliothek des Prieſters. Zugleich ein Handbuch der kath.-theol. Literatur. Regensburg, Verlagsanſtalt, 1904.
Heiner Fr., Benedicti XIV Papae opera inedita. Friburgi, Herder 1904.
Helmling L., Hagiologiſcher Jahresbericht für die Jahre 1901 und 1902. Kempten, J. Köſel 1903.
Hennecke Edgar, Neuteſtamentliche Apokryphen. Tübingen u. Leipzig, Mohr (P. Siebeck) 1904.
Herkenne H., Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches. Bibl. Studien VIII, 4. Freiburg, Herder 1904.
Hilgenfeld H., Ausgewählte Geſänge des Giwargis Warda von Arbel. Leipzig, O. Harraſſowitz 1904.
Hilgers J., Der Index der verbotenen Bücher. Herder, Freiburg 1904.
Hirt B., Herz-Jeſu-Tagzeiten. Mainz 1904, Druckerei Lehrlingshaus.
Hoberg G., Babel und Bibel. Freiburg, Herder 1904.
Hochland. Monatsſchr. f. alle Gebiete d. Wiſſens, d. Literatur u. Kunſt. Hrsgb. von Karl Muth. München und Kempten, J. Köſel, 1904. I, 4—11.
Hontheim J., Das Buch Job. Freiburg, Herder 1904.
Hora Engelbert, Die hebräiſche Bauweiſe im alten Teſt. Karlsbad 1903, im Selbſtverlage des Verf.

Hower J. J., Katechetiſche Skizzen im Anſchluß an den neuen kath. Katechismus für die Diöceſen Breslau, Köln, Münſter u. Trier. 2. Teil. Trier, Paulinusdruckerei 1903.

Huck Joh., Ubertin von Caſale. Freiburg, Herder 1903.

Hummelauer F., Exegetiſches zur Inſpirationslehre. Freib., Herder 1904.

Huſchens J., Gebetbuch für kath. Taubſtumme. Trier, Paulinusdr. 1903.

Janſen M., Papſt Bonifatius IX und ſeine Beziehungen zur deutſchen Kirche. Freiburg, Herder 1904.

Jenſen O., Der engliſche Peterspfennig und die Lehensſteuer aus England und Irland. Heidelberg, Verlagsanſtalt und Druckerei 1903.

Ilgner C., Die volkswirthſchaftlichen Anſchauungen Antonins von Florenz. Paderborn, Schöningh, 1904.

Joly Henry, Pſychologie der Heiligen. Regensburg, Verlagsanſt., 1904.

Köhler M., Der Verkehr mit Chriſto. Leipzig, A. Deichert 1904.

Kant J., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. A. Hgb. von Karl Vorländer. Leipzig, Dürr, 1903.

Kaſſelbach S., Literariſche Ungezogenheit und Schlimmeres. Ein Interview beim Verf. d. „Kath. Selbſtvergiftung". Bonn, Hanſtein 1904.

Korval Leon de, S. Antonii de Padua vitae duae quarum altera hucusque inedita. Paris, Fischbacher 1904.

Ketteler Wilh. Em., Freiherr v., Biſchof v. Mainz, Hirtenbriefe. Hsgb. von Joh. Mich. Raich. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus 1904.

Kiefl F. X., Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen. Paderbonn, F. Schöningh, 1903.

Kiepenhauſen F. J., Pius-Buch. Lebensbild des hl. Vaters Papſt Pius X. 1.—3. Tauſend. Heilgenſtadt, F. W. Cordier. (o. J.)

Kirchenſchmuck. Monatsſchrift für chriſtl. Kunſt und Kunſtgeſchichte. Graz, Styria 1904. 35. Jahrg. Nr. 1.

Kirſch Joh. Pet., Die päpſtlichen Annaten in Deutſchland während des 14. Jahrhunderts. 1. Bd. Paderborn, F. Schöningh 1903.

Kirſch J. P., und **Lukſch V.**, Illuſtrierte Geſchichte der kathol. Kirche. Hsgb. von der öſterreichiſchen Leo-Geſellſchaft. Lief. 1—2. Allgemeine Verlags-Geſellſchaft, München, 1903.

Kolberg J., Die Werke der Genugtuung. Dülmen, Laumann 1904.

Krieg C., Wiſſenſchaft der Seelenleitung. Eine Paſtoraltheologie in vier Büchern. 1. Die Wiſſenſchaft der ſpeziellen Seelenführung. Freiburg, Herder 1904.

Krüger G., Kritik und Überlieferung auf dem Gebiete der Erforſchung des Urchriſtentums. 2. A. Gießen, J. Ricker, 1903.

— —, Die Apologien Juſtins des M. 3. A. Mohr, Tübingen, 1904.

Kügelgen C., Grundr. d. Ritſchlſchen Dogmatik. 2. A. Leipzig, Wöpke 1903.

Laur E., Die Prophetennamen des A. T. Freiburg i. S. Univerſitätsbuchhandlung 1903.

Le Camus E., Fausse exegèse, mauvaise théologie. Paris, H. Oudin 1904.

Lehmen A., Lehrbuch der Philoſophie. 1. Bd.: Logik, Kritik u. Ontologie. 2. A. Freiburg, Herder, 1904.

Lehmkuhl Aug., Casus conscientiae. Ed. II. Freiburg, Herder, 1903.

Lehrbuch der kath. Religion zunächſt für die oberen Kurſe der Lehrerbildungsanſtalten und der Realſchulen. 5. A. München, R. Oldenbourg 1903.

— —, für die oberen Klaſſen der Gymnaſien. 10. A. Ebenda 1903.

Lex P., Das kirchliche Begräbnisrecht. Regensburg, Verlagsanſtalt, 1904.

Liell Joſ., „Fractio panis“ oder „Cena coelestis“? Eine Kritik des Werkes „Fractio panis“ von Wilpert. Trier, Diſteldorf 1903.
Liguori A. M. v., Die Herrlichkeiten Mariens. Hsgb. von P. J. A. Krebs. Regensburg, F. Puſtet 1903.
Likowski E., Die rutheniſch-römiſche Kirchenvereinigung, genannt Union zu Breſt. Aus dem Polniſchen übertragen von Paul Jedzink. Freiburg, Herder, 1904.
Lüpke Hans v., Tat und Wahrheit. Leipzig, Dürr, 1903.
Lüttwitz A. M., Das Hemd des Glücklichen. Bunte Bilder aus dem Leben eines Convertiten. 7. A. Trier, Paulinusdruckerei 1903.
Manuale precum. Ratisbonae 1904, G. J. Manz.
Meffert F., Die geſchichtl. Exiſtenz Chriſti. M. Gladbach, Zentralſtelle des Volksvereins f. d. kath. Deutſchland 1904.
Meinertz M., Das Neue Teſt. und die neueſten religionsgeſchichtl. Erklärungsverſuche. Straßburg, Le Roux, 1904.
Meiſter K., Das Beamtenrecht der Erzdiöceſe Freiburg. Stuttgart, F. Enke 1904.
Meunier W. H., Das Werk der hl. Kindheit Jeſu. Köln, Bachem, 1903.
— —, Schule und Elternhaus. Mainz 1904, Druckerei Lehrlingshaus.
Meyenberg A., Eine Weile des Nachdenkens über die Seele. Luzern, Räber u. Co. 1904.
— —, Homilet. und katech. Studien. Ebda. 1903.
Michelitsch A., Elementa apologeticae II—V. Graz, Styria 1901/4.
Montgomery G. R., The Place of Values. An Essay in epistemological analysis. Connectitut, Montgomery 1903.
Muff C., Die Hausfrau nach Gottes Herzen. Einſiedeln, Benziger 1903.
Monati-Appeltern, Compendium praelect. iuris regularis. Tornaci 1903.
Muth J. Fr. S., Die Heilstat Chriſti als ſtellvertretende Genugtuung. München 1904, Verlagsanſtalt.
Nathuſius Martin v., Die Mitarbeit der Kirche an der Löſung der ſozialen Frage. Eine Sozialethik. Dritte Ausgabe. Leipzig, Hinrichs, 1904. Preis 5 M. Ein in ſeiner Art ganz vorzügliches Buch. Vgl. Theol. Quartalſchr. 1899, 472 ff.
Neher Alf., Die kath. u. evangel. Geiſtlichkeit Württembergs (1813—1901). Ravensburg, Fr. Alber, 1904.
Niederhuber Joh., Die Lehre des hl. Ambroſius vom Reiche Gottes auf Erden. Mainz, Kirchheim 1904.
Niſius J. B., Die unbefleckte Jungfrau. Feſtgabe zum Immaculata-Jubiläum (1854—1904). Wien, Caniſius-Kirchenbauverein, 1904.
Noort G. van, Tractatus de deo creatore. Amstelodami, C. L. van Langenhuysen, 1903.
Officia propria mysteriorum et instrumentorum Passionis D. N. J. Ch. iuxta Breviarium rom. cum psalmis et precibus in extenso. Regensburg, Fr. Puſtet 1903. Geb. M. 1,90.
Officia votiva per annum pro singulis hebdomadae feriis a S. D. N. Leone P. XIII concessa cum psalmis et precibus in extenso. Ebenda 1903. Geb. M. 1,90.
Officium majoris hebdomadae a Dominica in Psalmis usque ad sabbatum in albis cum cantu. Ebenda 1904. Broſch. M. 2.70.
Ohr W., Die Kaiſerkrönung Karls des Gr. Tübingen, Mohr 1904.
O'Mahoni T. J., Thought-Echoes A self-thought sequence from »Wreaths of Song«. A new edition. Dublin, M. H. Gill u. Son, 1904.

Paſtor Ludwig, Geſchichte der Päpſte. 2. Bd. 3. u. 4. Aufl. Freiburg, Herder 1904.

Paulus Nik., Die deutſchen Dominikaner im Kampfe gegen Luther. Freiburg, Herder 1903.

Perger A., Kreuz und Altar. 3. A. Paderborn, Bonifac.druckerei 1904.

Pesch Christ., Praelectiones dogmaticae. Tomus I. Edit III. Friburgi. Herder 1903.

Pöllmann A., Der lutheriſche Paſtor Theodor Schmidt und die ſelige Kreszentia von Kaufbeuren. Regensburg, Verlagsanſtalt vorm. G. J. Manz, 1903.

Pörtzgen J., Beſuchungen des allerhl. Altarsſakramentes vom hl. Alfons für Erſtkommunikanten. 2. Aufl. Trier, Diſteldorf 1904.

— —, Das Herz des Gottmenſchen im Weltenplane. 3. A. Trier, Paulinusdruckerei 1904.

Pohl M. J., Thomae Hemerken a Kempis opera omnia. Vol. II, III u. V. Freiburg, Herder 1902/4.

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. 2. B. Paderborn, F. Schöningh 1903.

Portmann A., Das Syſtem der theologiſchen Summe des hl. Thomas v. Aquin. 2. A. Luzern, Räber u. Cie 1903.

Pottgeißer Jul., Predigten auf die Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres. 5. Aufl. Paterborn, Bonifaciusdruckerei 1904.

Rademacher Arnold, Die übernatürliche Lebensordnung nach der pauliniſchen und johanneiſchen Theologie. Freiburg, Herder 1903.

Rath M. G., Marianiſche Ehrenkrone. Mainz 1904, Druckerei Lehrlingsh.

Raue S., Die göttliche Liebe in Glaube und Leben. Freib., Herder 1903.

Rauſchen, G., Florilegium patristicum. I. II. Bonn, Hanſtein 1904.

Reinelt P., Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola. Breslau, Aderholz 1904.

Rheiniſch R., Was haſt du an der evangeliſchen Kirche? Aus Luthers, Kalvins und anderer Proteſtanten Werken. 3. A. Verlag der „Germania", Berlin 1903.

Rocholl R., Beſſarion. Studie zur Geſchichte der Renaiſſance. Leipzig, Deichert 1904.

Rolfes E., Ariſtoteles Metaphyſik. Überſetzt. 1. H. I—VII. Leipzig, Dürr 1904.

Sägmüller J. B., Lehrbuch des kath. Kirchenrechtes. Dritter (Schluß-) Teil. Freiburg, Herder 1904.

Sandhage A., Die kirchl. Feier d. Gründonnerstags. Dülmen, Laum. 1904.

Schäfer Alois, Die Bücher des neuen Teſtamentes. II. Bd. 1. und 2. Abteilung: der erſte und zweite Brief Pauli an die Korinther. Münſter, Aſchendorff 1903.

Scheeben-Atzberger, Handbuch d. kath. Dogmatik IV, 3. Freib., Herder 1903.

Schell H., Der Gottesglaube und die naturwiſſenſchaftliche Welterkenntnis. Bamberg 1904.

Schiffels J., Bilder aus dem Leben der Heiligen mit ausführl. Nutzanwendungen für Schule und Familie. Trier, Diſteldorf 1904.

Schiffini S., Tractatus de virtutibus infusis. Freiburg, Herder 1904.

Schiwietz St., Das morgenländiſche Mönchtum. Mainz, Kirchheim 1904.

Schleglmann A. M., Geſchichte der Säkulariſation im rechtsrheiniſchen Bayern. I, 3 u. 4. Regensburg, Habbel (o. J.)

Schlögel N., Die Bücher Samuels. Wien, Mayer u. Cie. 1904.

Schmid B., Grundlinien der Patrologie. 6. Aufl. Freiburg Herder 1904.

Schmitz W., Das Roſenkranzgebet im 15. und im Anfange des 16. Jahrh.

Freiburg, Herder 1903.
Schneider A., Die Pſychologie Alberts d. Gr. Münſter, Aſchendorff 1903.
Schneider C. M., Syſtematiſcher Leitfaden für den Unterricht in der kath. Lehre. 3 Bde. Regensburg, Coppenrath 1900/4.
Scholz Rich., Die Publiziſtik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Stuttgart, F. Enke 1903.
Schubert Hans v., Grundzüge der Kirchengeſchichte. Tübingen u. Leipzig Mohr (Paul Siebeck) 1904.
Schütz J. H., Summa Mariana. 1. Bd. Paderborn, Junfermann 1903.
Schulmann, Eine moderne Pädagogin. Trier, Paulinus-Druckerei 1904.
Schulte A., Die Fugger in Rom 1495—1523. 2 Bde. Leipzig, Duncker u. Humblot 1904.
Schulthess Fridr., Lexicon syropalaestinum. Berolini, G. Reimer 1903.
Sdralek M., Kirchengeſchichtliche Abhandlungen. 2. Bd. Breslau, Aderholz 1904.
Sheehan P. A., Lukas Delmege. Ein moderner Seelſorger-Roman. Autoriſierte Überſetzung aus dem Engliſchen von Anton Lohr. 1. u. 2. Tauſend. München, Allg. Verlagsgeſellſchaft 1903.
Sickenberger H., Wiederherſtellung des kath. Bekenntniſſes in Deutſchland. Geſchichtl. Jugend- und Volksbibliothek. 1. Bd. Regensburg, Verlagsanſtalt vorm. G. J. Manz 1904.
Specht Th., Geſch. d. Lyceums Dillingen. Regensb. Verlagsanſt. 1904.
Spiegelberg W., Der Aufenthalt Israels in Ägypten. Straßb., Schleſier und Schweikhardt 1904.
Sporer-Bierbaum, Theologia moralis. t. II. edit. II. Pad. Bon.-Dr. 1903.
Spranger E., Huttens Briefe. Leipzig, Rich. Wöpke 1903.
Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg. H. 49—50. Augsburg, B. Schmid 1903/4.
Steier A., Unterſuch. ü. d. Echtheit d. Hymnen d. Ambroſius. Leipz. 1903.
Stiegele P., Faſtenpredigten. Hsgb. v. B. Rieg. Rottenbg., Bader 1904.
Storck W., Die Pſalmen in ſtabreimenden Langzeilen. Münſter, Aſch. 1904.
Taaks G., Altteſt. Chronologie. Uelzen, Selbſtverl. d. Verf. 1904.
— —, Zwei Entdeckungen in der Bibel. Uelzen, Selbſtv. des Verf. 1904.
Tennant F. R., Sources of the doctrines of the fall and original sin. Cambridge, University Press 1903.
Ter Haar Fr., Das Dekret Innocenz' XI über den Probabilismus. Paderb., F. Schöningh 1904.
Themiſtor J., Die Bild. u. Erziehung d. Geiſtl. 3. A. Trier 1904, Paulinusdr.
Thourston H., Lend a. holy week. London 1904, Longmans, Green a. Co.
Tſchupick J. St., Sämmtliche Kanzelreden. 5. Bd Pad. Bonif.-Druck. 1903.
Türmel J., Histoire de la théologie posit. Paris 1904 G. Beauchesne.
Udels, Der moderne Gott. Berlin, Verlag der Germania 1903.
— —, Gedanken für die Kanzel. Verlag: Kapl. Lichtenberg, Berlin 1904.
Valuy-Miller, Leitſterne der Prieſter. N. A. Regensburg, Verlagsanſt. 1904.
Villien A., L'abbé Eusèbe Renaudot. Paris, Lecoffre 1904.
Vorbrodt G., Beitr. z. religiöſ. Pſychologie. Leipzig, A. Deichert 1904.
Wacker F., Geſchicht. f. Neukommunikanten. 5. A. Münſter, Alſ. Buchh. 1903.
Walter Fr., Aberglaube und Seelſorge. Paderborn, Schöningh 1904.
Walter Joſ., Der kath. Prieſter. 2. A. Brixen, Kath pol. Preßverein 1904.
Weber G., Irreführung d. prot. Volkes. Mainz 1904, Druckerei Lehrlingsh.
Weber O., Theol. u. Aſſyriologie im Streite um Bab. u Bib. Leipz., Hinr. 1904.
Weiß A. M., Apologie d. Chriſtentums. 4. Bd. 4. A. Freib., Herder 1904.
— —, Die religiöſe Gefahr. Freiburg, Herder 1904.

Weiss M., Alberti M. commentarius in Job. Freiburg, Herder 1904.
Wernz F. X., Jus decretalium. T. IV. Romae 1904.
Willner H., Des A. von Bath Traktat de eodem et diverso. Münſter, Aſchendorff 1903.
Wolzendorff G., Geſundheitspflege u. Medizin d. Bibel. Wiesb. O. Nemnich 1903.
Zahn Th., Grundriß d. Geſchichte des Kanons. 2. A. Leipz., Deich. 1904.
Zeibert-Samsour, Compendium hist. eccles. Ed. III. Brunae, Rajhrad 1903.
Zottmann A., Franz X. von Zottmann. J. Roth, München 1904.

Literariſcher Anzeiger
zur Theologiſchen Quartalſchrift.

86. Jahrgang IV. Quartal-Heft.

Neuer Verlag von J. P. Bachem in Köln a. Rh.

Das Kauſalproblem. Erſter Teil **Geſchichte des Kauſalproblems.** Von **Dr. Albert Lang**, Profeſſor der Philoſophie und Apologetik an der Univerſität Straßburg. Geheftet M. 5.—, geb. M. 6.30.

Menſchen und Tierſeele. **Eine Studie** von **E. Wasmann**, S. J. Geheftet M. —.60.

Beiträge zur Geſchichte der Kölniſchen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter. Nach meiſt ungedruckten Quellen bearbeitet von **P. Patrizius Schlager**, Prieſter des Franziskaner-Ordens. Mit Erlaubnis des Ordens-Obern. Geheftet M. 3.60, gebund. M. 4.80.

Konrads von Würzburg „Goldene Schmiede". Ein Lobgeſang auf die allerſeligſte Jungfrau Maria. Ins Neudeutſche übertragen und mit einer Einleitung verſehen von **B. Arens**, S. J. Mit 6 Kunſtdruckbeilagen. In ſtilgerechtem Original-Einband M. 3.—.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

In der **Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg i. Br.** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Hontheim, Joseph, S. J., Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt. gr. 8° (VIII u. 366) M. 8.—.
Bildet das 1.—3. Heft des IX. Bandes der *„Biblischen Studien"*.

Hummelauer, Franz von, S. J., Exegetisches zur Inspirationsfrage. Mit besonderer Rücksicht auf das alte Testament. gr. 8° (X u. 130) M. 3.— Bildet das 4 Heft des IX. Bandes der *„Biblischen Studien"*).

Lehmen, Alfons, S. J., Lehrbuch der Philoſophie auf ariſtoteliſch-ſcholaſtiſcher Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranſtalten und zum Selbſtunterricht. Drei Bände. gr. 8°

Erſter Band: **Logik, Kritik und Ontologie.** Zweite, verbeſſerte Auflage. (XVI u. 448) M. 5.—; geb. in Halbfranz M. 6.80 —. Früher iſt erſchienen:

Zweiter Band. 1. Abteilung: **Kosmologie und Pſychologie.** 2. Abteilung: **Theodicee.** (XXVI u. 778) M. 9.—; geb M. 11.—

Der dritte Band wird die **„Moralphiloſophie"** behandeln und noch in dieſem Jahre zum Druck kommen.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg i. Br.** ist soeben erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden.

Alberti Magni O. Praed. **Commentarii in Iob.** Additamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex V codicibus manuscriptis edidit **Melchior Weiss.** Cum effigie beati Alberti Magni et octo tabulis phototypicis. 4° (XII u. 568) M. 12.—; geb. in Halbfranz M. 14.60

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. *Societas Goerresiana* promovendis inter germanos catholicos litterarum studiis. 4°.

Tomus quartus. *Actorum* pars prima: Monumenta concilium praecedentia, trium priorum sessionum acta. Collegit edidit illustravit *Stephanus Ehses.* (CXLIV u. 620) M. 48.—; geb. Halbfranz M. 54.48.

Früher ist erschienen:

Tomus primus: *Diariorum* pars prima: Herculis Severoli commentarius. Angeli Massarelli Diaria I—IV. Collegit edidit illustravit *Sebastianus Merkle.* Cum tabula phototypica civitatis tridentinae saeculo XVI. (CXXXII u. 932) M. 60.—; geb. M. 66.40

Die ganze Sammlung wird aus 12 Bänden bestehen und in vier Abteilungen zerfallen: *Diaria* (Bd I—III; *Acta* (Bd IV—IX); *Epistulae* (Bd X—XI) u. *Tractatus* (Bd XII).

„... Wir dürfen in dem grossen Werk über das Concilium Tridentinum eine Leistung begrüssen, auf die die deutsche Wissenschaft und die katholische Theologie ein Recht haben, stolz zu sein. Es ist ein Werk, das für die katholische wie die protestantische Theologie, für die politische Geschichte, für das Kirchenrecht wie für die Kulturgeschichte von grösster Bedeutung ist. . . . Die kirchen- und dogmengeschichtliche Arbeit wird durch dieses grossartige literarische Unternehmen um ein Monumentum aere perennius bereichert und vor eine Anzahl der fruchtbarsten geschichtlichen Probleme gestellt. Den grossen literarischen Editionen der letzten Dezennien schliesst sich das ‚Concilium Tridentinum' würdig an. Möchte dem Werk ein froher Fortgang, grosse Verbreitung und kräftige wissenschaftliche Wirkung beschieden sein, . . ."

(Theolog. Literaturblatt, Leipzig 1903, Nr 1.)

Farine, Dr theol. **M. J. Lucian, Der Sakramentale Charakter.** Eine dogmatische Studie. gr. 8° (XIV u. 96) M. 2.40

Bildet das 5. Heft des VI. Bandes der „*Strassburger theologischen Studien*".

Frins, Viktor, S. J., **De actibus humanis.** Cum approbatione Revmi Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. Drei Bände. gr. 8°.

Pars II: *De actibus humanis moraliter consideratis.* (XII u. 564) M 8.—; geb. in Halbfranz M. 10.—.

Früher ist erschienen:

Pars I. *De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis* seu disquisitiones psychologicae-theolgicae de voluntate in ordine ad mores. (VIII u. 442) M. 5.60; geb. 7.20

Der III. Band: *De formanda conscientia et de peccatis* wird das Werk zum Abschluss bringen.

Göttler, Dr **Joseph, Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes.** Dogmengeschichtliche Studie. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (XVI u. 280) M. 6.—

Wichtigste Erscheinung der Gegenwart über den Index.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau [illegible]

Der Index der verbotenen Bücher.

[illegible]

von Joseph Hilgers S. J.

[illegible]

Likowski, Dr. Eduard [illegible]. **Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung** [illegible] **Union zu Brest.** [illegible]

[illegible]

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

[illegible]

Von Dr. [illegible]

[illegible]

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

[illegible]

Preiſermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag:

Perſonen- Orts- und Sachregiſter zur Theologiſchen Quartalſchrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von
Dr. Joſeph Schmid, Pfarrer.
8° 13 Bogen ſtark.

Dieſes Geſamt-Regiſter, das urſprünglich in der Joſ. Roth'ſchen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München erſchien, iſt nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von **M. 4.20**, der viele Intereſſenten von der Anſchaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

herabgeſetzt.

Die reichen Schätze, welche im Laufe der Jahre in der Quartalſchrift angeſammelt ſind, würden ohne dieſes Regiſter brach daliegen und wären wenigſtens den Tübingen ferner ſtehenden Kreiſen faſt unzugänglich.

Das Werk iſt nicht nur für diejenigen, die ſeit langen Jahren die Theol. Quartalſchrift beziehen, von großem Wert, ſondern dient jedem neu eintretenden Abonnenten, überhaupt jedem wiſſenſchaftlich und praktiſch arbeitenden Theologen als vorzügliches Nachſchlagebuch.

Zur Beſtellung wollen Sie ſich der beiliegenden Karte bedienen.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr
Tübingen, Grabenſtraße 33.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google